

Vasile Cătălin Bobb

Hermeneutica și problema răului în filosofia lui Paul Ricœur

Presa Universitară Clujeană

VASILE CĂTĂLIN BOBB

**HERMENEUTICA ȘI PROBLEMA RĂULUI
ÎN FILOSOFIA LUI PAUL RICŢEUR**

Referenți științifici:

Prof. univ. dr. Aurel Codoban

Conf. univ. dr. Ion Copoeru

ISBN 978-973-595-936-4

© 2015 Autorul volumului. Toate drepturile rezervate. Reproducerea integrală sau parțială a textului, prin orice mijloace, fără acordul autorului, este interzisă și se pedepsește conform legii.

Universitatea Babeș-Bolyai

Presa Universitară Clujeană

Director: Codruța Săcelean

Str. Hasdeu nr. 51

400371 Cluj-Napoca, România

Tel./fax: (+40)-264-597.401

E-mail: editura@editura.ubbcluj.ro

<http://www.editura.ubbcluj.ro/>

VASILE CĂTĂLIN BOBB

**HERMENEUTICA
ȘI PROBLEMA RĂULUI
ÎN FILOSOFIA
LUI PAUL RICŒUR**

PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ

2015

Profesorului Sandu Frunză

Cuprins

Notă preliminară	9
Introducere	11
Capitolul I.	
Precizări metodologice. Despre interpretare	21
1. Trei dificultăți în a înțelege hermeneutica lui Ricœur.....	21
a. Între hermeneutica simbolică și hermeneutica textuală.....	24
b. Hermeneutica lui Ricœur fără Gadamer	27
c. Hermeneutica biblică	28
2. Hermeneutica lui Ricœur în linia hermeneuticii tradiționale	30
a. Metafora și funcția narativă a povestirii	39
b. Înțelegerea sinelui prin prisma hermeneuticii	46
3. Hermeneutica între continuitate și discontinuitate	48
a. Înțelegere și explicație	51
b. Explicație și înțelegere	55

4. Povara sistemului	59
5. Delimitarea problemei	65

Capitolul II.

Problemele glisării fenomenologiei în hermeneutică	71
1. Problemele unei „fenomeneologii hermeneutice”	71
a. Interpretarea „fenomenologiei hermeneutice”	81
b. Efecte de sens ale „fenomenologiei hermeneutice” ..	88
c. Hermeneutica latentă a extensiilor fenomenologice ..	97
2. Pentru o filosofie a voinței	110
a. Limitele fenomenologice ale voinței.....	110
b. Epoché	112
c. Greșeala.....	118
3. O imposibilă „topologie a absurdului”	121
a. Eșecul fenomenologiei.....	121
b. Pasiunile sau proiectul unei noi ontologii	126
c. Poetica transcendenței	127
d. Libertatea inocentă.....	131

Capitolul III.

Reflecția ca failibilitate sau drumul către hermeneutică	133
1. Pentru o filosofie a failibilității	133
a. Finit și Infinit.....	133
b. Sentimentul și Rațiunea.....	138
c. Afirmția originară.....	147

2. Speranța ca limită a rațiunii	154
a. Eșecul rațiunii în fața răului	154
b. Fragilitatea ca structură ontologică	169
c. Reflecția în fața angostei	172
Capitolul IV.	
Răul ca sarcină a hermeneuticii	179
1. Pentru o filosofie a răului	179
a. Experiență. Expresie. Simbol	179
b. Universalitatea Simbolului	192
c. De la simbolurile naive la simbolurile reflexive.....	203
2. Hermeneutica ca posibilitate de a gândi răul.....	211
a. Speculație. Mit. Confesiune	211
b. Simbolul dă de gândit	217
3. Simbolul și metafora ca posibilități de existență.....	224
a. Ontologia metaforei	233
b. Ontologia simbolului.....	238
c. Metamorfoze reciproce	242
Concluzii	245
Bibliografie	251

Notă preliminară

Această lucrare reprezintă teza de doctorat pe care am susținut-o în noiembrie 2009 în cadrul Departamentului de Filosofie Sistematică al Universității Babeș-Bolyai. Sunt necesare două precizări. (1) Nu am modificat nimic, în afara corecturilor editoriale, din structura textului, însă părți din lucrare, uneori prelucrate, au fost deja publicate. Un articol, respectiv trei studii se regăsesc înăuntrul lucrării: este vorba despre articolul *A descoperi hermeneutica lui Paul Ricœur: trei dificultăți*, apărut în Revista Tribuna, nr. 169, august 16-30, 2009, pp. 22-23; despre studiul *From the problem of “evil” to interpretation. Hermeneutic phenomenology as method to understand religious discourse*, apărut în Journal for the Study of Religions and Ideologies, 2011, 10 (30), pp. 299-317; despre studiul *The Human Person between Transcendence and Fault: a philosophical perspective*, apărut în Mihaela Pop (ed.), *Values of the Human Person: Contemporary Challenges*, Editura Universității din București, București, 2013, pp. 373-383 și despre studiul *Paul Ricoeur între sistem și discontinuitate*, apărut în Simion Iuga

(ed.), *Cultură și Civilizație Românească în Maramureș*, Editura Risoprint, Cluj-Napoca, 2011, pp.125-129. Primul text, augmentat, se regăsește ca atare în lucrare; cel de al doilea, modificat și comprimat, se regăsește în capitolul al doilea, subcapitolul întâi, *Problemele glisării fenomenologiei în hermeneutică*; penultimul articol, ușor lărgit, se regăsește în capitolul al doilea, subcapitolul al doilea, *Pentru o filosofie a voinței*; în fine, ultimul studiu rezumă subcapitolul al treilea din capitolul întâi, *Hermeneutica între continuitate și discontinuitate*. (2) Două sunt sursele ce circumscriu, în totalitate, intențiile inițiale ale lucrării de față. Este vorba despre un text scris de Aurel Codoban, respectiv despre un fragment din Paul Ricœur: textul „*Filosofia ca gnoză: problema răului*”; fragmentul „*răul ,..., poate locul de naștere a problemei hermeneutice*”.

Introducere

Lucrarea de față investighează hermeneutica lui Paul Ricœur. Această „hermeneutică” mi se pare a fi unul din elementele cele mai dificile ale întregii sale filosofii. Două motive concretizează dificultatea în discuție:

(a) Primul motiv poate fi rezumat prin precizarea că, pentru Ricœur hermeneutica nu a fost niciodată o preocupare principală. Ricœur nu și-a propus să dezvolte o teorie hermeneutică, un sistem filosofic care ar putea primi numele de hermeneutică. Ricœur întâlnește hermeneutica dintr-o necesitate internă a filosofiei sale, care avea de soluționat alte probleme decât cele specifice hermeneuticii. Este vorba despre problematica răului. Această întâlnire dintre problematizarea răului și hermeneutică va complica aproape total înțelegerea adecvată a filosofiei sale, întrucât hermeneutica este privită de către Ricœur ca o posibilă soluție în fața răului. În alte cuvinte, Ricœur vede în hermeneutică soluția filosofică în fața unei probleme care primește răspunsuri, în totalitatea cazurilor, exclusiv din perspective teologice. Din acest motiv, dezvoltările ulterioare ale hermeneuticii sale trebuie văzute ca soluții la multitudinea de probleme pe care răul le deschide în domenii dintre cele mai diverse ale existenței umane.

(b) Hermeneutica lui Ricœur nu respectă strategiile dezvoltate de tradiția hermeneuticii clasice. Deși păstrează o permanentă legătură cu această tradiție, pe care uneori o asumă, alteori o pune sub semnul întrebării, totuși elementele constitutive care o fac posibilă trebuie căutate independent de această tradiție. Hermeneutica filosofică dezvoltată de către Gadamer este de altfel unul din motivele centrale datorită căruia hermeneutica specifică filosofiei lui Ricœur este de cele mai multe ori, pentru a folosi un eufemism, marginalizată. Întreaga exegeză, la care am avut acces, produce, mi se pare, această nepermisă deplasare a hermeneuticii lui Ricœur înspre hermeneutica dezvoltată de către filosoful german. Totuși această apropiere nu este produsă aleatoriu. Într-adevăr, hermeneutica „târzie” a filosofului francez va păstra importante legături cu hermeneutica lui Gadamer. Însă această privire unidirecționată îi poate conduce pe cercetători la ratarea mizelor și începutului hermeneuticii lui Ricœur înțeleasă fără a lua în calcul posibila sa apropiere de Gadamer.

Punctul central de la care întreaga analiză pleacă este proiectul și eșecul unei filosofii în care problema centrală este cea a răului. Proiectul unei filosofii a răului propus de Ricœur sub titulatura de *Poetică a Voinței* așa cum îl regăsim la începutul anilor '50 nu va fi niciodată finalizat. Lucrarea *Răul. O sfidare a filosofiei și teologiei* elaborată la sfârșitul anilor '80 nu face decât să explice acest eșec.

Situându-l pe Ricœur în marginea unui proiect și la limita unui eșec, într-un interval temporal considerabil, putem elabora două premise inițiale. Prima premisă este aceea conform căreia hermeneutica lui Ricœur poate fi decantată

luând în considerare elementele constitutive prin care filosoful francez încearcă să construiască o filosofie a răului. A doua premisă susține că întregul angrenaj de elemente prin care se încearcă construcția unei filosofii a răului, deși vor fi sortite eșecului, vor fi păstrate în dezvoltările ulterioare ale hermeneuticii sale. Ceea ce revine la a spune că hermeneutica lui Ricœur poate fi văzută din două direcții opuse. Mai întâi, ca o construcție pe baza elementelor unei filosofii a răului și în al doilea rând ca o dezvoltare a acestei construcții. Cu alte cuvinte, proiectul și eșecul în elaborarea unei filosofii a răului ne oferă o hermeneutică ce se cere deslușită prin prisma a două momente distincte: (a) prospectiv, adică prin elementele care fac posibilă construcția hermeneuticii (b) evolutiv, adică prin elementele care se deplasează de la intenția inițială spre a produce noi semnificații.

Implicit, trei ipoteze sunt puse la lucru. Prima ipoteză este aceea conform căreia dacă există o teorie hermeneutică, și uneori lucrarea de față pune în discuție acest fapt, dezvoltată de filosofia lui Ricœur aceasta trebuie privită exclusiv ca efect, direct sau indirect, al tatonării permanente a problemei răului. Dificultățile înțelegerii adecvate ale hermeneuticii sale sunt pricinuite exclusiv de raportul, niciodată pe deplin lămurit, dintre hermeneutică și rău. Literatura de specialitate ne oferă puține indicații în această privință. Cele două concepte nu pot fi privite separat; există o strânsă conexiune între ele. A pune în lumină această atât de ambiguă relație, arătând modalitățile prin care încercarea de a înțelege și de a problematiza răul duce înspre elaborarea unei teorii hermeneutice, este scopul prim al lucrării de față.

O a doua ipoteză este aceea prin care afirm că nu putem discuta despre o hermeneutică a răului în filosofia lui Paul Ricœur ca și cum am înțelege că hermeneutica este o metodă, printre alte metode posibile, în a desluși problema răului. Hermeneutica, așa cum o înțelege Ricœur, apare *concomitent* cu problema răului, sau, mai clar spus, răul este motivul principal datorită căruia filosoful francez dezvoltă o teorie hermeneutică.

În fine, a treia ipoteză, este aceea că dezvoltările ulterioare pe care filosofia sa le propune, prin concepte precum: distanțare hermeneutică, acțiune hermeneutică, identitate narativă etc., pot fi mai bine puse în evidență dacă mai întâi elucidăm legătura dintre problematizarea hermeneutică și rău.

Un întreg registru de probleme poate fi anunțat și, în același timp, înțeles atunci când încercăm să privim filosofia lui Ricœur prin prisma celor două concepte, sau, mai clar, atunci când privim hermeneutica sa ca o construcție în fața răului. Răul deși apare ca un concept permanent în filosofia sa nu este niciodată tratat într-un mod definitiv. Multiplele încercări de a stabili și de a conceptualiza problema răului, încercări care se regăsesc cu precădere în prima parte a operei sale, ne oferă doar o masivă propedeutică, fără a reuși să ne ofere un sistem. Însă aici regăsim și motivul datorită căruia Ricœur frecventează metode atât de diverse precum fenomenologia, structuralismul, semiotica, psihanaliza. Eforturile sale în aceste domenii atât de îndepărtate unul de celălalt nu pot fi înțelese altfel decât ca încercări asupra răului. Întregul proiect al *Filosofiei Voinței* (vol. I 1950, vol. II, III 1960) își propune ca principală sarcină să pună în discuție, *locul, rolul și posibilitatea*

răului. *Despre Interpretare. Eseu asupra lui Freud* (1965) cât și *Metafora Vie* (1975) trebuie privite ca dezvoltări ulterioare ale proiectului amintit. *Timp și Povestire* (vol.I.1981, vol.II.1982, vol.III.1983) dezvoltă implicațiile pe care *Metafora vie* le deschide. Cu alte cuvinte, și într-un limbaj specific filosofiei sale, putem observa cum răul *contaminează* întreaga sa cercetare. Însă această contaminare ne permite să susținem și teza principală a lucrării de față conform căreia hermeneutica lui Ricœur nu este nimic altceva decât un răspuns masiv, cu implicații în domenii dintre cele mai diverse, mereu deschis, în fața unei probleme niciodată rezolvate.

Astfel, în primul capitol, *Precizări metodologice. Despre interpretare*, pun în discuție tocmai problema unei posibile teorii hermeneutice dezvoltate de filosofia lui Ricœur. Literatura de specialitate ne oferă două variante în care se poate discuta despre hermeneutica lui Ricœur. În primul rând ca „hermeneutică simbolică” și în al doilea rând ca „hermeneutică textuală”. Hermeneutica simbolică o putem descoperi până la *Eseu asupra lui Freud* (1965) și inclusiv în această scriere, în timp ce, cel de al doilea tip de hermeneutică ar cuprinde întreaga sa creație de la *Metafora vie* (1975) până la *Memoria, Istoria, Uitarea* (2000). Deși o astfel de partajare a hermeneuticii lui Ricœur poate funcționa ca eficacitate metodologică, ea pierde din vedere strânsele legături care există între cele două. Hermeneutica textuală este privită drept o replică de anvergură dată hermeneuticii lui Gadamer. Numeroși autori consideră că diferențele dintre hermeneutica practică de către Ricœur nu sunt considerabile în raport cu hermeneutica gadameriană. Lucrarea de față pune în discuție

această teză. Deși nu poate fi pusă la îndoială influența lui Gadamer asupra lui Ricœur, influență pe care însuși Ricœur o recunoaște în repetate rânduri, totuși mizele, sau resursele, care construiesc această hermeneutică textuală pot fi cu ușurință regăsite în proiectul inițial al filosofului francez. Apelul la cuplul explicație - înțelegere pe care Ricœur îl stipulează, nu este nimic altceva decât mijlocul prin care filosoful francez se distanțează de Gadamer. Astfel, dacă la nivelul primei hermeneutici explicația (ca eficacitate epistemologică) este mereu înfrânată de tendința ontologică pe care o are înțelegerea, la nivelul celei de a doua hermeneutici raportul se inversează; ontologia înțelegerii nu trebuie sub nicio formă să excludă explicația ca moment absolut necesar, de nedepășit, al înțelegerii. Însă această abordare echidistantă a explicației și înțelegerii nu apare dintru început în opera sa. Prevalența înțelegerii asupra explicației este o constantă la nivelul hermeneuticii simbolice, ceea ce ne face să punem în discuție tocmai această trecere prea rapidă de la hermeneutica simbolică la cea textuală. Cu alte cuvinte, chestionăm construcția hermeneuticii textuale prin apelul la hermeneutica simbolică. Hermeneutica textuală propune ca și concepte centrale *funcția narativă a povestirii* și puterea de re-descriere a realității pe care o operează *metafora*. Ambele concepte funcționează drept posibilității prin care „omul” poate *locui* în lume. Însă, această lume locuibilă ca efect al funcției narative și al metaforei este produsă de către imaginație. Imaginația nu este nimic altceva decât capacitatea omului de a face față unei lumi în care, în vorbele lui Ricœur, suferința este o permanentă prezență. Încercarea de a propune o alternativă acestei lumi prin apelul la metaforă și funcția narativă a povestirii trebuie astfel puse în

strânsă legătură cu capacitatea hermeneuticii de a da o soluție în fața suferinței și nu atât ca o teorie. Ricœur, spre deosebire de Gadamer, nu face hermeneutică pentru hermeneutică.

În capitolul al doilea, *Problemele glisării fenomenologiei în hermeneutică*, discut resursele principale pentru care Ricœur renunță la fenomenologie pentru a adopta hermeneutica sub titulatura de „hermeneutică fenomenologică”. Altfel spus, încerc să desprind principalele motive prin care Ricœur se vede nevoit să adopte o nouă metodologie. Constituirea acestei noi metode în opera lui Ricœur este problema centrală a capitolului. Ineficacitatea fenomenologiei în a da un răspuns în fața problemei răului poate fi privită ca motivul principal datorită căruia Ricœur cere o nouă metodologie. Dar și aici constituirea acestei noi metodologii se cere explicată. Dacă structurile voinței umane (a simți, a acționa, a putea) cad în sfera unei analize fenomenologice, totuși *pasiunile* (ambitiția, avariția, ura) nu pot fi analizate prin prisma fenomenologiei. Avem nevoie de o nouă metodologie pentru a putea accesa aceste carențe ale voinței, iar metoda în chestiune este hermeneutica fenomenologică. Se poate observa astfel cum hermeneutica funcționează în viziunea lui Ricœur acolo unde fenomenologia eșuează. Hermeneutica este chemată să dea o soluție sau cel puțin să înțeleagă pasiunile, ca elementele cele mai deficitare ale voinței umane.

În capitolul al treilea, *Reflecția ca failibilitate sau drumul către hermeneutică*, analiza se centrează asupra unei posibile filozofii a failibilității. Centrul capitolului este construit de permanenta punere sub semnul îndoielii a unei filosofii reflexive. Împotriva pretențiilor de totalitate pe care rațiunea le reclamă, în trena filosofiei lui Descartes și Kant, Ricœur propu-

ne conceptul de failibilitate. Pretențiile subiectului cunoscător care s-ar baza în totalitate pe capacitatea rațiunii de a da răspunsuri sunt profund chestionate. Reflecția eșuează și ea în același loc unde fenomenologia a eșuat în a înțelege problema răului. Pentru Ricœur, filosofia reflexivă este distinctă de hermeneutică. Reflecția nu poate decât să ne ofere posibilitățile prin care putem sesiza propria-i deficiență cât și incapacitatea pe care o posedă în a oferi o soluție împotriva răului. Failibilitatea reflecției în a înțelege și în a da soluții în fața răului deschide drumul hermeneuticii.

În ultimul capitol, *Răul ca sarcină a hermeneutici*, chestionez posibilitățile deschise de către hermeneutică în fața răului. Am în vedere ambele variante propuse de hermeneutica lui Ricœur, atât simbolică cât și cea textuală. Apelând la conceptul de cerc hermeneutic, Ricœur plusează prin rămășagul hermeneutic că tocmai prin prisma simbolurilor răului ființa umană poate să se înțeleagă pe sine și lumea în care trăiește. Rămășagul hermeneutic este ultima șansă pe care filosofia o mai are atunci când toate celelalte metode în a înțelege și soluționa problema răului eșuează. Simbolul este privit de către Ricœur drept punctul din care gândirea noastră poate să-și înceapă traviul. Dacă reflecția eșuează, singura posibilitate de a înțelege răul este dată de multitudinea de sensuri deschise de simbol. Hermeneutica lui Ricœur este aici doar la începuturile sale, însă, încă o dată, este privită drept metoda prin excelență care ar răspunde unei asemenea probleme. Ea vine să răspundă subiectului uman care întâlnește răul. Centrul focal este dat de limbajul mărturisirii privit ca o *hermeneutică*. Punctul în care hermeneutica apare este identic cu punctul în care simbolurile răului apar la nivelul vorbirii. Limbajul

mărturisirii este deja hermeneutică, întrucât interpretează experiența, o experiență marcată de absurditate, suferință, angoasă. Cu alte cuvinte, hermeneutica, pentru o conștiință failibilă, nu e nimic mai mult decât o interpretarea a experienței traumatizante în care trăiește. Experiența absurdității, a suferinței, a angoasei este în același timp atât transformată cât și mărturisită. Transformată întrucât este realocată, prin interpretare, sub forma simbolurilor prime, mărturisită întrucât este exprimată, tot prin interpretare, sub forma acelorași simboluri prime. Putem observa cum o întreagă secvență compusă din trei momente hermeneutice este construită. Simbolurile răului sunt (a) interpretări ale experienței suferinței, angoasei, fricii. Miturile sunt (b) interpretări secunde ale acestor expresii prime. Speculația e (c) o interpretare de rangul al treilea asupra miturilor. Astfel, putem înțelege motivul pentru care Ricœur ne spune că locul de naștere al hermeneuticii este însăși problema răului. Desigur, Ricœur se va distanța de această variantă primă a hermeneuticii dezvoltând o nouă variantă. Însă, totalitatea motivelor pe care hermeneutica textuală le va dezvolta pot fi surprinse sau înțelese mai bine dacă păstrăm mereu în minte scopul pentru care Ricœur dezvoltă o hermeneutică.

Teza lucrării de față susține două lucruri: mai întâi, hermeneutica lui Ricœur se construiește la întâlnirea cu problema răului și ar fi trebuit să funcționeze ca răspuns la această problemă, în al doilea rând, dezvoltările ulterioare, inerente operei, păstrează strânse legături, deși uneori invizibile, cu scopul inițial pe care Ricœur îl alocase hermeneuticii.

Capitolul I.

Precizări metodologice.

Despre interpretare

1. Trei dificultăți în a înțelege hermeneutica lui Ricœur

Paul Ricœur nu a scris nicio lucrare propriu-zis de hermeneutică: indiferent dacă vorbim despre o introducere în hermeneutică, o istorie a hermeneuticii sau, lucrul cel mai important, o teorie hermeneutică¹. Paradoxul tocmai anunțat nu ar trebui să ne provoace mari neliniști. Nu este vorba

¹ Nu putem înțelege altfel decizia lui Jean Grondin de a nu-i acorda nici măcar o pagină hermeneuticii lui Ricœur în excelenta sa *Introduction to philosophical hermeneutics*, Yale University Press, 1994 (ediția princeps apărută în Germania datează din 1991). Deși Grondin va reveni asupra deciziei sale inițiale, trei ani mai târziu, alocându-i un întreg subcapitol (*L'horizon herméneutique de la pensée contemporain*, J Vrin, Sorbonne, 1994, *L'herméneutique positive du Paul Ricœur: du temps au récit*, pp. 179-172) analizele sale vor avea de a face exclusiv cu lucrarea *Timp și Povestire*. Totuși, într-un articol din 2008 poziția sa va primi o nouă modificare insistând asupra unei probleme care ne va reține atenția (*Turnura fenomenologică a hermeneuticii după Heidegger, Gadamer și Ricœur*, în *Revista Vox Philosophia*, Volumul I, nr 2/2009, pp. 126-144.).

despre faptul că Ricœur nu ar avea o hermeneutică, ci, doar, că, foarte simplu spus, *hermeneutica sa se cere mereu descoperită*. Însă tocmai în acest punct rezidă dificultatea extremă atunci când aducem în discuție hermeneutica lui Ricœur. Faptul că va trebui să vorbim despre o permanentă descoperire, poate chiar redescoperire, a hermeneuticii lui Ricœur nu se datorează vreunei ascunderi practicate implicit în discursul său, dimpotrivă exigența clarității este unul din principiile fundamentale ale scriiturii sale (cu toate că această claritate devine uneori sufocantă). Este vorba, mai degrabă, despre o permanentă așezare și reșezare a propriilor principii hermeneutice care dau senzația unei mișcări ce nu poate fi niciodată oprită și înțeleasă cu claritate. În momentul în care discutăm despre o permanentă reșezare a modului în care Ricœur înțelege hermeneutica avem în vedere, desigur, o dispunere cronologică a studiilor care vorbesc despre hermeneutică. Dar acest fapt nu ne oferă posibilitatea de a identifica o legătură internă care îmbină într-un mod evolutiv studiile în cauză ca și cum am putea urmări dezvoltarea din ce în ce mai clară a propriei sale teorii. Dimpotrivă, se impune să vorbim despre un efect de sincopă posibil de redat printr-un permanent du-te-vino. Trimiterile de la un text la altul și de fapt de la o lucrare la alta creează această permanentă mișcare în recul. Nebulozitatea, dacă putem vorbi despre vreuna, este dată tocmai de această reiterare aproape nesfârșită a propriului demers hermeneutic care nu respectă o dispunere graduală, deci cronologică, ușor de urmărit.

Lucrările care stau la baza întregii sale (posibile) teorii hermeneutice și care sunt utilizate uneori excesiv de literatura

de specialitate² și care de fapt pun în evidență extrema dificultate în a înțelege hermeneutica lui Ricœur sunt *Conflictul Interpretărilor* (1968) și *De la text la acțiune* (1986). Însă nici măcar aceste lucrări, pe care nimeni nu va ezita să le numească hermeneutice, nu pot fi încadrate în registrele tocmai menționate. Este vorba într-adevăr despre texte care au de-a face, într-un fel sau altul, cu hermeneutica, însă ele nu pot fi privite ca lucrări bine încheiate care ar purta de la un capăt la celălalt un singur subiect, pe care am putea să-l numim, în termeni filosofici, problema hermeneutică. Textele ca atare, dinăuntrul acestor volume, pot fi, desigur, încadrate (istorice, teoretice, critice etc.) însă nu volumele luate în bloc; de aici de altfel și subtitlul *eseuri* de hermeneutică. Este important să sesizăm, de la bun început, acest fapt banal întrucât există o permanentă neînțelegere relativă la hermeneutica lui Ricœur³. Însă tocmai faptul că trebuie să discutăm despre *eseuri* împrăștiate pe mai bine de douăzeci de ani complică enorm situarea adecvată a hermeneuticii lui Ricœur. Eserile în cauză nu sunt omogene, nu răspund unei singure probleme, nu au ca scop unic precizarea unei posibile teorii hermeneutice (cu o

² Vezi spre exemplu Josef Bleicher, *Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, Routledge, London, 1990. Autorul englez vorbește despre o teorie a interpretării propriie filosofului francez pornind exclusiv de la două texte: *Ce este un text* (1970) și *Modelul textului: acțiunea care are sens considerată ca text* (1971).

³ Întreaga exegeză americană, din câte știu, va miza aproape exclusiv pe hermeneutica *târzie* a filosofiei lui Ricœur, fără a încerca să redea potrivit resursele inițiale ale hermeneuticii sale. Nici măcar doi autori asupra cărora vom insista (vezi *infra*, *Hermeneutica latentă a extensiilor fenomenologice*) nu pun destul în evidență resursele primare ale hermeneuticii lui Ricœur.

singură excepție pe care o vom discuta îndată). Dar nu lipsa omogenității (în sensul unui subiect singular discutat pe mai multe planuri) dă seama de dificultatea masivă a înțelegerii coerente a hermeneuticii sale, ci, mai degrabă, faptul că textele ca atare, citite în paralel, derutează.

Există trei dificultăți masive care trebuie evitate de la bun început atunci când dorim să aducem în discuție hermeneutica lui Ricœur.

a. Între hermeneutica simbolică și hermeneutica textuală

Prima dificultate pe care volumele în discuție o aduc este aceea că ele cer *grile de lectură diferite*. Va trebui să insistăm de fiecare dată asupra acestei condiții obligatorii pentru a putea înțelege clar hermeneutica lui Ricœur. *De la text la acțiune* cere o lectură separată și am produce o gravă eroare dacă am transporta viziunea lui Ricœur asupra hermeneuticii din acest volum asupra *Conflictului Interpretărilor*. Puține sunt punctele în care putem sesiza un demers continuu care cumva ar lega implicit cele două volume. Există o distanță ușor sesizabilă cel puțin la nivelul metodologiei. Dacă primul volum folosește hermeneutica fără să-i chestioneze presuposițiile fundamentale (deși trebuie să recunoaștem că, în acel moment, nici măcar nu avea nevoie să producă o astfel de chestionare), al doilea ia în serios tocmai aceste presuposiții. Apoi, în al doilea rând, în continuitatea directă a acestei dificultăți stă faptul că textele în discuție sunt construite pe baza unor lucrări anterioare. Este suficient să dăm aici câteva exemple edificatoare. Nimeni nu va chestiona faptul că, la nivelul *Conflictului Interpretărilor*, atât

studiul *Păcatul original: studiu de semnificație*, cât și studiile *Hermeneutica simbolurilor I*, respectiv *Hermeneutica simbolurilor II* (1961) își trage resursele din *Simbolsitica răului* (1960) sau că întreg ansamblu de texte asupra lui Freud trebuie văzute ca texte atât prospective cât și cumulative în raport cu *Despre Interpretare. Eseu asupra lui Freud* (1965). Sau mai departe, la nivelul volumului *De la text la acțiune*, că *Sarcina hermeneuticii* (1975) nu este nimic altceva decât o aplicare mai riguroasă al studiului al șaptelea din *Metafora Vie*⁴. Aceste simple identificări, ușor de făcut și fără pretenții exegetice exagerate, pun însă în evidență un fapt cu totul remarcabil: *Ricœur nu produce o teorie hermeneutică coerentă* și, dacă putem vorbi despre o teorie hermeneutică, trebuie să o facem mereu cu gândul descoperirii.

De fapt, nu este foarte clar ce înțelege Ricœur prin hermeneutică atunci când o aduce în discuție în primul volum. *Conflictul interpretărilor* comportă la nivelul articolelor care îl compun tocmai această permanentă neînțelegere relativă la ce înseamnă pentru Ricœur hermeneutica. Jean Grondin mizează tocmai pe acest aspect al deplinei neînțelegeri atunci când ne spune că întreaga contribuție cu adevărat originală a hermeneuticii lui Ricœur este blocată tocmai de acest volum. „Interlocutorii lui Ricœur au fost mereu mai apropiați de psihanaliză de structuralism sau de semiotică, deci inevitabil ostili hermeneuticii. Experiența *Conflictului interpretărilor* și-a lăsat amprenta asupra tuturor lucrărilor sale, iar această

⁴ Pentru comparație a se vedea *Metafora Vie*, Ed. Univers, București, pp. 340-341., respectiv *Sarcina Hermeneuticii* în *De la Text la acțiune*, Ed.Echinox, Cluj, 1999, pp. 102-103.

situație de luptă permanentă a blocat receptarea contribuției sale originale asupra hermeneuticii”⁵. Totuși dacă dorim să înțelegem această contribuție cu adevărat originală a hermeneuticii sale trebuie să ne îndreptăm atenția asupra volumelor care compun trilogia *Timp și povestire*. În acest mod Grondin mută orice fel de discuție asupra hermeneuticii lui Ricœur asupra lucrărilor sale târzii, lăsându-ne să înțelegem că singurul lucru care se păstrează este doar maniera combativă a metodologiei sale. Nu mai discutăm despre psihanaliză, structuralism, semiotică, ci despre Heidegger. Cu alte cuvinte *Timp și povestire* este o replică de anvergură la *Ființă și Timp*⁶. În acest fel *Conflictul interpretărilor* este privită ca o lucrare din care putem extrage metodologia (arta dialogal-combativă) și, în principiu, nimic mai mult. Ba, în puls, *Conflictul interpretărilor* dă seama și asupra izolării de care s-a „bucurat” Ricœur în Franța. Analiza extrem de fină pe care Grondin o produce punând în evidență tezele centrale pe care Ricœur le susține (lumea locuibilă, identitatea narativă, aporiile temporalității etc.) în *Timp și Povestire* trebuie evidențiată⁷, însă nu putem renunța de la bun început în a lua în considerare tezele hermeneutice pe care Ricœur le susține în *Conflictul interpretărilor* cu tot spiritul combativ dialogal pe care aceasta îl poartă. Noi punem în discuție tocmai resursele acestui volum.

⁵ Jean Grondin, *L’horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, ed.cit., p. 179.

⁶ Jean Grondin, ed.cit., parafrazare, p. 183.

⁷ Ideea tare pe care Grondin o susține aici vizează raportarea (și respingerea) lui Ricœur față de una din tezele fundamentale ale filosofiei heideggeriene, „interpretarea ființei-întru-moarte”, oferind o variantă alternativă, cea presupusă de Sartre, „care caracterizează moartea ca întrerupere a puterii de a fi și nu ca posibilitatea sa cea mai autentică”, în Grondin, ed.cit., p. 184.

b. Hermeneutica lui Ricœur fără Gadamer

A spune, implicit, că Ricœur nu a produs o hermeneutică de sine stătătoare, dincolo de posibila imprudență, înseamnă a încerca să înțelegem propriul său demers hermeneutic raportat la hermeneutica filosofică dezvoltată de Gadamer. Însă tocmai această înțelegere mi se pare a fi dăunătoare. A gândi demersul hermeneutic propriu filosofiei lui Ricœur în comparație cu hermeneutica filosofică dezvoltată de Gadamer produce o permanentă neînțelegere, întrucât încearcă falacios să suprapună două demersuri complet distincte. Nu spunem că Ricœur nu va lua în considerare hermeneutica filosofică dezvoltată de Gadamer, ci doar că a-l înțelege pe Ricœur într-o paradigmă bine determinată, aceea de clasic al hermeneuticii contemporane, este cel puțin dăunător. Tocmai pericolul încadrării într-o paradigmă bine determinată trebuie evitat întrucât produce o permanentă raportare la o tradiție pentru care „problema hermeneutică” este asumată de la bun început, ceea ce nu se întâmplă în cazul lui Ricœur. Ceea ce spunem este că ar trebui să fim cel puțin circumspecți atunci când prea rapid, și poate datorită ușurinței pe care o astfel de etichetare o aduce cu sine în demersul exegetic, îl încadrăm pe Ricœur în tradiția hermeneuticii clasice. Mult mai simplu ar fi dacă am înțelege că demersul hermeneutic în filosofia lui Ricœur se naște dintr-o necesitate de neocolit (precum vom încerca să demonstrăm) ca mai apoi să se transforme într-o teorie de sine stătătoare (rămâne de elucidat despre ce fel de teorie hermeneutică discutăm). Subiectul central care dă naștere hermeneuticii sale

nu este, ca în cazul lui Gadamer, „problema hermeneutică” iar acest fapt odată înțeles modifică fundamental întreaga înțelegere a hermeneuticii sale. Însă și în acest punct lucrurile nu sunt atât de clare; dacă *Conflictul interpretărilor* poate și trebuie să fie citit fără Gadamer, *De la text la acțiune* nu poate fi lecturat decât împreună cu Gadamer. Interpretările atât de diverse de care se „bucură” filosofia sa se datorează fără îndoială și acestei permanente neînțelegeri. Astfel ne vedem obligați să afirmăm cu toată tăria că Ricœur, la început, *nu face hermeneutică pentru hermeneutică*. Nu are importanță că mai apoi Ricœur își modifică propria viziune asupra hermeneuticii, cert este faptul că începutul hermeneuticii lui Ricœur trebuie căutat într-un alt loc decât în textele care compun volumele în discuție.

c. Hermeneutica biblică

Relațiile atât de speciale pe care Ricœur le poartă cu tradiția teologiei creștine complică extrem problema. Mulțimea de texte pe care va trebui să le numim *teologice*, împotriva voinței lui Ricœur, și care pun într-un mod direct problema hermeneutică, trebuie de bună seamă luate în considerare. De altfel, singura sistematizare clară a unei posibile teorii hermeneutice aduce în discuție tocmai această problemă. *Sarcina hermeneuticii, Funcția hermeneutică a distanțării și Hermeneutica filosofică și hermeneutica biblică* (toate scrise în 1975)⁸ fac corp comun și nu pot fi privite separat. De fapt în aceste studii regăsim întreaga teorie hermeneutică propusă de Ricœur, ceea

⁸ Vezi originea textelor, *De la text la acțiune*, ed. cit., p. 385.

ce se întâmplă după aceste studii, și ne referim aici strict la *Timp și povestire*, fiind practici ale acestei teorii. Complicația este aici triplă: (1) cele trei texte datorează enorm lucrării *Metafora vie*, și relațiile între ele trebuie bine puse în evidență, (2) deschiderile *teologice* nu fac decât să complice problema. Iată cum: dacă *tema distanțării* „dă ocazia să-mi marchez contribuția personală la școala fenomenologico-hermeneutică”⁹ va trebui să privim și înspre „hermeneutica teologică [care] prezintă caracteristici atât de originale încât raportul se inversează treptat, astfel încât ea își subordonează, în cele din urmă, ca pe propriul său *organon*, hermeneutica filosofică”¹⁰. Această subordonare nu este nimic altceva decât *aplicarea* teologică a *distanțării* filosofice despre care Ricœur ne vorbește (vom reveni asupra acestei probleme). Se poate observa cum în acest moment problema hermeneuticii explodează. A subordona hermeneutica filosofică hermeneuticii biblice compromise, pentru a treia oară și poate în modul cel mai grav, orice înțelegere cât de cât clară a hermeneuticii sale. Nu putem insista îndeajuns asupra complicației masive pe care o aduce în discuție transformarea implicită a lui Ricœur într-un teolog camuflat în filosof. O astfel de precizare blochează de aici înainte orice încercare filosofică asupra operei sale. Nu ne rămâne decât să speculăm implicațiile filosofice pe care o astfel de deschidere teologică ni le aduce în față¹¹, punând mereu accentul că avem de a face cu „un filosof ce se reclamă

⁹ *Hermeneutica filosofică și hermeneutica biblică*, în *Conflictul interpretărilor*, Ed. Echinox, Cluj, 1999, p. 6.

¹⁰ *Hermeneutica filosofică și hermeneutica biblică*, ed.cit., p. 111.

¹¹ Vezi infra *Delimitarea problemei*.

de la curentul de gândire numit hermeneutic”¹². Or, tocmai acest aspect „filosof ce se reclamă de la curentul de gândire numit hermeneutic” îl punem aici în discuție.

2. Hermeneutica lui Ricœur în linia hermeneuticii tradiționale

Cele două corpuri de texte, *Conflictul interpretărilor* și *De la text la acțiune* care îi provoacă atâtea neliști lui Ricœur, pot fi citite și sub o altă grilă. Aici regăsim motivele fundamentale care îl apropie, respectiv îl despart, de Heidegger și Gadamer. Pentru că o asemenea analiză, care și-ar propune să discute filosofia lui Ricœur comparativ, alături de cea a filozofilor germani, depășește limitele impuse de propria noastră cercetare ne vom mulțumi să aducem în discuție *diferențele majore*, diferențe care fac de altfel posibilă înțelegerea lui Ricœur ca având propria perspectivă hermeneutică.

În 1982¹³, Paul Ricœur definește în câteva propoziții hermeneutica. Iată ce ne spune: „Cuvântul hermeneutică reprezintă o sarcină, sarcina interpretării. Astfel, nu trebuie să separăm niciodată noțiunea de hermeneutică de conceptul de „interpretare” (...) Negativ, hermeneutica este un soi de neîncredere generală în pretenția oricărei filosofii în a restabili

¹² Paul Ricœur, *Cum să înțelegem Biblia*, traducerea de Maria Carpov, Iași, Polirom, 2002, p. 6.

¹³ Importanța datării momentelor în care Ricœur vorbește despre hermeneutică (având ca efect o neînțetată și uneori abuzivă trimitere cronologică) ni se pare deosebit de importantă și de fapt se impune de la sine.

întâietatea intuiției imediatului, ca și cum am putea avea în fața noastră, în mintea noastră, prezența pură a *ceea ce este*. În termeni negativi, deci, hermeneutica este un soi de doliu al imediatului și a recunoașterii faptului că avem doar o legătură indirectă cu ceea ce este ca atare; deși putem discuta dacă putem păstra expresia de „ceea ce este ca atare”. În orice caz, prima aplicabilitate a termenului hermeneutic este aceea că trebuie să renunțăm în totalitate la orice proiect filosofic intuiționist fie că vorbim de platonism, neo-platonism sau echivalenții săi moderni. Unele forme de fenomenologie au această pretenție intuiționistă care pleacă de la Descartes – ca și cum nu am putea niciodată să ne distanțăm de noi înșine. Pe de altă parte, replica pozitivă a acestei descrieri negative este că trebuie să integrăm, între noi și realitate, un fel de relație mediată prin semne – semne lingvistice sau instituții culturale – pe care Cassirer le numește sisteme de simboluri, incluzând arta, știința și religia. Însă noi ne mișcăm printre semne care stau în locul a ceva, ceea ce mă aduce în pragul unei a treia caracteristici a hermeneuticii. Astfel încât avem cerința să reconstruim medierea implicită în acest „a sta pentru ceva”. (...) Așadar va trebui să spun că hermeneutica are sarcina de a explica toate sistemele simbolice care ne leagă indirect de realitate, indiferent despre ce fel de realitate vorbim. Și aceasta va fi, presupun, una dintre mize, adică, o premisă ontologică.”

Primul lucru pe care trebuie să-l reținem este caracterul strict metodologic pe care hermeneutica îl are în concepția lui Ricœur. *Hermeneutica reprezintă o sarcină, sarcina interpretării*. Sinonimia implicită, dintre cele două concepte, produce deplasarea sensului de pe concept pe subiect. Nu hermeneutica ne

interesează, ci, cu ceea ce are de-a face hermeneutica, cu ceea ce ea interpretează, cu „ceea ce este ca atare” indiferent dacă astăzi mai putem discuta despre „ceea ce este ca atare”. Însă sarcina hermeneuticii propune, mai întâi, renunțarea imediată la orice posibil acces direct în realitatea lui „ceea ce este ca atare”. Nicio variantă filosofică care încă mai menține pretențiile subiectului de a accesa direct, intuitiv, imediat la realitatea nu poate funcționa. Dimpotrivă avem nevoie de o întreagă rețea de medieri produse de sistemele simbolice care stau între noi și realitate. Sisteme lingvistice, instituții culturale, simboluri religioase, artistice, științifice, iată, un întreg arsenal de medieri care alterează accesul nostru la ceea ce este ca atare și care cere a fi interpretat.

În acest context putem întreba dacă se poate discuta despre Ricœur fără a aduce de îndată în prim planul discuției numele lui Heidegger și Gadamer? Se poate discuta, deci, despre hermeneutica ricœuriană fără a apela, compara, delimita, asemana, alătura, de îndată, numele celor doi filozofi germani? Răspunsul nostru este da și nu deopotrivă. Da, întrucât există o primă parte a operei lui Ricœur în care Heidegger și Gadamer sunt pe deplin absenți. Nu, întrucât există o a doua parte a operei lui Ricœur în care Heidegger și Gadamer sunt pe deplin prezenți. Lucrarea noastră va avea de operat cu primul Ricœur. Hermeneutica fenomenologică proprie lui Heidegger, respectiv ontologia hermeneutică propusă de către Gadamer sunt relativ ușor de distins de varianta hermeneutică propusă de către Ricœur. Motivul unei asemenea decizii metodologice este dat de faptul că numeroși autori îl plasează pe Ricœur în proximitatea filosofiei heideggeriene simțindu-se

oarecum obligați să discute demersurile filosofiei sale în comparație, când entuziaști, când melancolici, cu filosoful german. Gravitatea, în sensul greutății, unui asemenea demers ne lasă să înțelegem că Ricœur nu poate fi discutat de unul singur, că Ricœur va trebui mereu raportat dacă nu la Heidegger, atunci inevitabil la Gadamer pentru a putea înțelege cât mai bine importanța și originalitatea filosofiei sale. Astfel, dacă ar fi să începem cum se cuvine, adică cu Heidegger, va trebui să spunem, de îndată, că filozoful german apare, ca factor decisiv, în peisajul operei lui Ricœur foarte târziu. Nu vom încerca să justificăm nici lipsa, nici prezența lui Heidegger în corpusul lucrărilor lui Ricœur. O simplă delimitare atât cumulativă cât și prospectivă va fi îndeajuns. Deși primele referințe la Heidegger le avem odată cu *Karl Jasper et Gabriel Marcel*, acolo, Heidegger, împreună cu Sartre, constituie cuplul opozabil lui Jasper și Marcel. Două tipuri de ontologie, două perspective diferite; opțiunea lui Ricœur este evidentă și nu necesită lămuriri. Va mai trece ceva vreme până când Heidegger să devină punct central în filozofia lui Ricœur și va trebui să spunem că filosoful german apare la sfârșitul *filosofiei voinței*, pe de o parte, și la începutul proiectului unei *noi ontologii*, pe de altă parte. Liniile de forță a celor două proiecte, sfârșitul filosofiei voinței și începutul unei noi ontologii, ne plasează în mijlocul fenomenologiei hermeneutice și de fapt în mijlocul atât de problematic al filosofiei lui Ricœur. Acest punct poate fi văzut drept momentul de cotitură din cauza căruia putem discuta despre primul Ricœur, respectiv despre al doilea Ricœur; nu în sensul că Heidegger ar fi promotorul acestei disjuncții, ci, foarte simplu spus, aici, în acest moment

atât de complicat (mijlocul anilor '60), Ricœur eșuează în a-și încheia *Filosofia Voinței* și în a ne da o *Poetică a Transcendenței* deschizând o hermeneutică fenomenologică care are de produs o *ontologie*; că această ontologie nu va mai fi produsă rămâne încă de discutat. De fapt Heidegger este introdus numai pentru a delimita un nou câmp al investigației filosofice. Ricœur nu încearcă un comentariu, o analiză a filosofiei heideggeriene, ci o delimitare de un proiect deja existent care propune și el o ontologie pe de o parte, și dă și o metodă pe de altă parte. Sesizăm în acest moment atât criza cât și ieșirea din criză: eșecul unei *filosofii a greșelii* (ca deuseu paradigmatic), nevoia unei *noi ontologii* (ca program filosofic). Complicația, în acest moment al operei ricoueriene, este imensă și poate fi subsumată prin trei categorii: (1) pe de o parte, întregul câmp al investigației este abandonat (filosofia voinței); (2) o nouă metodă este propusă (fenomenologie hermeneutică); (3) un nou câmp al investigației filosofice este deschis (limbajul și textul). Evident că lucrurile sunt puțin mai complicate, iar cele trei categorii sunt, în această perioadă, intersanjabile, permutabile. Ele intercalează și, în acest sens, mai niciodată nu poți cu exactitate să oprești și să înțelegeți pe deplin gândul lui Ricœur.

Fiind vorba despre hermeneutică pare o impietate să nu-l numim în acest context pe Gadamer. Însă a vorbi despre Gadamer înainte de 1965, în opera lui Ricœur, ar fi o gravă eroare. Dincolo de faptul banal că numele filosofului german nu apare, interesele ca atare ale lui Ricœur nu au nevoie să invoce sau să se justifice, plecând de la, sau începând cu, Gadamer. Orice interpretare care ar încerca, în acest sens, să

regăsească puncte de legătură între hermeneutica ricœuriană și cea gadameriană până la, și inclusiv în, *Eseu asupra lui Freud* este, fără îndoială, sortită eșecului. Ceea ce se întâmplă după această perioadă intră într-un alt registru care se numește al doilea Ricœur. Astfel încât trebuie să spunem de la început că Paul Ricœur produce o hermeneutică extrasă din fenomenologie fără să își propună în mod explicit acest lucru. Intenția filosofului francez nu este de a produce o hermeneutică. Problema pe care dorește să o soluționeze îl conduce către hermeneutică și nu invers. De fapt, atât problema hermeneutică cât și problema răului merg mână în mână și nu pot fi despărțite una de cealaltă de dragul unei dorite clarități a hermeneuticii sale. A încerca să vezi la lucru hermeneutica ricœuriană, demers posibil și relativ ușor de făcut, fără a lua în considerare problema răului nu înseamnă a produce o sciziune în Ricœur însuși, însă înseamnă a-l privi pe Ricœur dincolo de intențiile sale inițiale. Spre deosebire de Gadamer pentru care proiectul unei hermeneutici filosofice este de la bun început asumat, pentru Ricœur hermeneutica apare doar ca metodă prin care o anumită problemă specifică își cere soluționarea. Simultan, în 1960, apar *Simbolica Răului și Adevăr și Metodă* (pentru a ne juca aici cu conceptele putem spune că dacă pentru Gadamer hermeneutica este atât adevăr cât și metodă pentru Ricœur ea este la început exclusiv metodă, devenind abia ulterior adevăr). Demersurile constitutive cât și perspective ale celor două cărți sunt stric distincte: influența hermeneuticii gadameriene nu poate fi sub nicio formă comparată cu varianta inițială, destul de „naivă”, propusă de către Ricœur. A analiza momentele constitutive, respectiv problemele discu-

tate specifice începutului hermeneuticii ricœuriene înseamnă a delimita cu maximă acuratețe această variantă hermeneutică de mult mai „celebra” hermeneutică gadameriană. Dezvoltările ulterioare ale hermeneuticii ricœuriene, posibil de delimitat între sfârșitul anilor '60 și mijlocul anilor '70 recuperează, firesc, hermeneutica gadameriană înscriindu-se în ceea ce astăzi literatura de specialitate numește hermeneutică filosofică.

Și totuși, întreaga noastră presuposiție (aceea conform căreia Ricœur nu a produs o hermeneutică de sine stătătoare) este spulberată de un articol din 1983, publicat în America, în care Paul Ricœur ne propune să vedem întregul său travaliu filosofic sub semnul *interpretării*. „Pentru a oferi o imagine despre problemele care mă preocupă de *treizeci de ani* încoace și despre tradiția de care se leagă felul meu de a trata aceste probleme, mi s-a părut că metoda cea mai potrivită este să pornesc de la cercetarea mea actuală asupra *funcției narrative*, apoi să arăt înrudirea acestei cercetări cu lucrările mele anterioare despre *metaforă*, despre *psihanaliză*, despre *simbolică* și despre alte probleme conexe, și, în sfârșit, să mă întorc de la aceste investigații parțiale către presuposițiile, atât teoretice cât și metodologice, pe care se întemeiază ansamblul cercetării mele. Această înaintare de-a-ndăratelea în propria mea operă îmi îngăduie să amân spre sfârșitul expunerii mele presuposițiile tradiției *fenomenologice* și *hermeneutice* de care sunt legat, arătând cum analizele mele *continuă* și în același timp *corectează* și, uneori, *pun sub semnul întrebării* această tradiție. (s.n.)”¹⁴.

¹⁴ *Despre interpretare*, ed.cit., p. 11.

Avem astfel un întreg sinopsis al operei ricœurului până la acea dată, produs, nu de vreun exeget, poate părtinitor, ci de Ricœur însuși. Dacă dorim să elucidăm ansamblul atât de larg al analizelor sale (funcție narativă, metaforă, psihanaliză, simbolică) precum și presuposițiile teoretice și metodologice ale operei sale (fenomenologie și hermeneutică), precum și continuitățile cât și corecturile aduse tradiției propriului său demers întins pe mai bine de treizeci de ani va trebui să apelăm, inevitabil, la conceptul de *interpretare*.

Nu este destul să insistăm asupra titlului, *Despre interpretare*, pentru a pune în evidență că în viziunea lui Ricœur întreaga sa operă stă sub semnul hermeneuticii. Însă nu am produs deja o deplasare nepermisă a conceptului de interpretare numindu-l hermeneutică? Ce înțelege Ricœur prin interpretare atunci când își asumă opera sub acest concept? Va trebui oare să căutăm sursele acestui concept în tradiția clasică a hermeneuticii contemporane? Va trebui deci să înlăturăm strat cu strat filele care păstrează sursele ascunse ale conceptului de interpretare pentru a putea înțelege care sunt modalitățile prin care Ricœur folosește acest concept? Să fie vorba despre un soi de palimpsest care așteaptă să fie dezvăluit? Să apelăm la Schleiermacher, la Dilthey, la Heidegger, la Gadamer? În fine, va trebui să dezvăluim propriul concept de interpretare practicat de Ricœur, pentru a-l înțelege în originalitatea sa deplină, apelând la un soi de arheologie a întregii tradiții hermeneutice? Dincolo de aceste întrebări, asupra cărora vom reveni pe larg în continuare, putem sesiza de la bun început efectul pe care îl provoacă asupra oricărui lector faptul că Ricœur decide să-și asume întreaga operă sub

conceptul de hermeneutică. Nu are importanță că studiul în chestiune este destinat unui alt public decât cel format în propria sa tradiție¹⁵, ca și cum Ricœur ar utiliza în mod abuziv conceptul de interpretare pentru a provoca o înțelegere cât mai ușoară a propriei sale opere. Atâta vreme cât textul este folosit ca deschidere a volumului *De la text la acțiune*, deci, ca un soi de ghid de lectură al întregului volum nu vedem de ce nu ar putea fi folosit și ca ghid de lectură a teoriei sale asupra interpretării, cu toată simplitatea și caracterul propedeutic pe care îl poartă. De fapt, ceea ce se petrece este că Ricœur ne obligă, implicit, să îl privim drept hermeneut. În acest punct cred că rezidă maxima dificultate în a-l înțelege pe Ricœur pentru că produce, voit sau nevoit, o permanentă deplasare și deci o apropiere a analizelor sale de o tradiție pentru care problema hermeneutică este de la bun început asumată ceea ce nu se întâmplă, pentru a o mai spune încă odată, în cazul său. Cu titlul provizoriu putem spune că, dimpotrivă, resursele conceptului de interpretare, în opera lui Ricœur, trebuie căutate într-un alt *loc*: este vorba despre problema răului. Deși *Despre interpretare* nu ne permite o asemenea

¹⁵ „Am socotit că este folositor să așez în fruntea acestei culegeri de eseuri o lucrare destinată inițial unui public de limbă engleză, a cărei ambiție era de a oferi o privire de ansamblu asupra cercetării mele în domeniul filosofiei (...). Această lucrare a fost integrată în volumul de față din două motive: mai întâi ea oferă o imagine concentrată a studiilor mele recente despre funcția metaforică și despre funcția narativă și compensează astfel eliminarea voită a tuturor articolelor care au susținut construcția lucrărilor mele sistematice din cele două domenii; în plus, acest eseu are particularitatea de a parcurge în sens invers etapele care au condus de la primele mele cercetări asupra lui Husserl la redactarea lucrărilor *La metaphore vive* și *Temps et récit*” în Paul Ricœur, *De la text la acțiune*, ed.cit., prefață, p. 7.

lectură, precum vom vedea, aceasta este de altfel și intenția mea, adică, să arăt imensa problemă pe care o deschide înțelegerea lui Ricœur în tradiția hermeneuticii. Recuperarea unei virtuale teorii hermeneutice propuse de Ricœur nu cred că este posibilă. Sau, mai clar, dacă a existat în filosofia lui Ricœur un proiect hermeneutic acesta nu a fost niciodată construit. Am putea discuta, mai degrabă, despre o *practică hermeneutică*, însă este vorba despre o practică care se cere deslușită împreună și împotriva tradiției pe care o asumă. În acest sens cred că problemele pe care hermeneutica lui Ricœur ni le pune în față sunt aproape insurmontabile. Grila de lectură pe care o propun este aceea prin care trebuie să înțelegem că dacă discutăm despre hermeneutică în tradiția hermeneuticii clasice o putem face pornind exclusiv de la textele adunate în *De la text la acțiune*, texte care răspund de altfel unei duble exigențe. Este vorba despre delimitarea pe care însuși Ricœur o face (1) în raport cu propriile sale scrieri și (2) în raport cu hermeneutica clasică unde piatra de încercare este Gadamer. Dificultatea înțelegerii hermeneuticii lui Ricœur cred că poate fi subsumată aproape exclusiv apelând la acest volum. Dacă există o încercare de teoretizare a hermeneuticii aici este singurul loc în care este făcută, în rest putem discuta despre o aplicare (o practică) a acestei hermeneutici.

a. Metafora și funcția narativă a povestirii

Oricum ar sta lucrurile, momentan, trebuie să înțelegem că de la *Voluntar și involuntar* (1950) până la *Timp și povestire* (1983) conceptul unificator, care traversează implicit sau explicit toată opera lui Ricœur, este cel al interpretării.

Să urmărim firele atât de vizibile care leagă întreaga sa operă. Dificultatea este în acest sens imensă. A ne insera, abrupt, în demersul de-a-ndăratelea, în propria sa operă, înseamnă a urmări, cu exactitate, fiecare dintre pașii făcuți, ceea ce presupune o permanentă și excesivă trimitere la text, pe de o parte, cât și la lucrările la care textul ca atare trimite, pe de altă parte. Poziționarea cât mai clară a operei sale făcută prin prisma propriilor sale mărturisiri oferă o bună înțelegere a proiecției pe care Ricœur o are asupra propriei sale opere. Însă tocmai aici vom regăsi și resursele care pun în mișcare întregul nostru demers. La timpul potrivit vom poziționa și problema care deschide și constituie întreaga noastră teză.

Actul de a povesti, centrul analizelor din *Timp și povestire*, răspunde, ne spune Ricœur, în primul rând, „unei preocupări foarte generale, pe care am expus-o cu un anumit timp în urmă în primul capitol al cărții mele *Despre interpretare. Eseu asupra lui Freud*, aceea de a păstra amploarea, diversitatea și ireductibilitatea modurilor de folosire ale limbajului”¹⁶. Lăsăm momentan la o parte efectul produs de alăturarea directă pe care Ricœur o face între *Timp și povestire* și *Eseu asupra lui Freud*. Problema limbajului¹⁷ așa cum o înțelege Ricœur în *Eseu asupra lui Freud* păstrează puține legături, dacă nu cumva nici una, cu problemele deschise în *Timp și povestire*, pentru a

¹⁶ *Despre interpretare*, ed. cit., p. 12.

¹⁷ „Acolo se intersectează investigațiile lui Wittgenstein, filosofia lingvistică a englezilor, fenomenologia creată de Husserl, cercetările lui Heidegger, lucrările școlii bultmanniene și a celorlalte școli de exegeză neotestamentară, lucrările de istorie comparată a religiilor și de antropologie referitoare la mit, rit și credință, - în sfârșit psihanaliza”, (Paul Ricœur, *Despre Interpretare. Eseu asupra lui Freud*, ed.cit., p. 11).

nu vorbi despre mizele complet distincte ale celor două lucrări. Însă, încă o dată, putem sesiza de la bun început cum o astfel de precizare trimite orice lector înspre a identifica o structură continuă între cele două lucrări ceea ce produce o lectură trunchiată. Desigur că problema centrală este cea a limbajului, fie că este vorba despre limbajul dorinței sau limbajul povestirilor, însă maniera de tratare a celor două, dacă le putem numi astfel, tipuri de limbaj este complet diferită, în sensul precis în care metodologia este complet diferită, iar o posibilă lectură suprapusă ar produce cel puțin un amestec inadmisibil. Poate că titlul, *Despre interpretare*, îl obligă pe Ricoeur să lege cele două lucrări, altfel nu există nicio legătură.

Să revenim. Cum se face că putem unifica această pulverizare exponențială a utilizării limbajului sub un singur principiu? Singura modalitate, în optica lui Ricoeur, este *actul de a povesti* care se organizează, reglementează, articulează sub *caracterul temporal*¹⁸. Însă actul de a povesti trebuie să primească o consistență epistemologică care este dată de preluarea sa în forma unui *text* „istoria și genurile literare conexe ale biografiei și autobiografiei, (...) povestirile de ficțiune, precum epopeea, drama, nuvela, romanul,” toate sunt texte care stau în fața noastră și care numai în acest fel pot fi utilizate. Organizarea în *texte* a acestor forme narrative este singura cale de acces asupra pulverizării limbajului. Odată ajunși la nivelul textului rămâne să întrebăm care este

¹⁸ „Timpul devine timp uman în măsura în care este articulat într-o manieră narativă; în schimb povestirea este semnificativă în măsura în care desemnează trăsăturile experienței temporale” (Paul Ricoeur, *Temps et récit*, Tome I, p.17, cu unele modificări, p. 105).

centrul unui text, sau, mai clar, ce pune în mișcare înțelegerea unui text. Principiul de inteligibilitate al oricărui text, indiferent dacă vorbim despre texte care ar aparține științelor istorice sau povestirilor de ficțiune, este *punerea în intrigă*. „Să înțelegem prin aceasta că nicio acțiune nu este un început decât într-o istorie pe care o inaugurează; că nicio acțiune nu este un mijloc decât dacă provoacă în întâmplarea povestită o schimbare de soartă, un nod ce trebuie dezlegat, o peripeție surprinzătoare, o suită de incidente vrednice de milă ori surprinzătoare; în fine, nicio acțiune, luată în sine, nu este un sfârșit decât în măsura în care, în întâmplarea povestită, încheie o desfășurare de acțiune, desface un nod, compensează peripeția prin recunoaștere, pecetluiește soarta eroului printr-un eveniment ultim care limpezește toată acțiunea și produce, la ascultător, katharsis-ul milei și al groazei.” Motivul principal prin care punerea în *intrigă* capătă o importanță covârșitoare este caracterul de *inteligibilitate* pe care-l poartă cu sine. Adică, foarte simplu spus, punerea în *intrigă* conferă povestirii (textelor) inteligibilitate. Fără acest proces recunoscut în toate textele (științifice sau de ficțiune) textele nu sunt inteligibile și numai în acest fel se creează posibilitatea înțelegerii lor, oricât de naivă sau superficială ar fi această înțelegere. Atât istoria savantă cât și povestirea, sau opera de ficțiune, apelează pentru a deveni inteligibile, pentru a putea fi înțelese, la punerea în *intrigă*. Problema centrală care le desparte este de fapt problema referinței la realitate. Istoria (ca știință) s-ar părea că este în acest moment câștigătoare, numai ea ar putea pretinde că vorbește despre ceva ce s-a întâmplat cu adevărat pe câtă vreme, povestirea, opera de ficțiune, imaginează realitatea, sau, mai bine spus,

imaginează lumi posibile însă fără a pretinde că vorbește despre realitatea ca atare. Deși această asimetrie trebuie bine pusă în evidență nu ar trebui, ne spune Ricœur, să mizăm în totalitate și exclusiv numai pe caracterul pur emoțional pe care opera de ficțiune l-ar produce, ci, dimpotrivă, „într-un fel sau altul, toate sistemele de simboluri contribuie la configurarea realității. În mod deosebit intrigile pe care le inventăm ne ajută să ne configurăm experiența temporală confuză, informă și, la limită, mută”¹⁹ și, mai departe, „tocmai în capacitatea ficțiunii de a configura această experiență temporală aproape mută rezidă funcția referențială a intrigii.” Mai clar, „fabula imită acțiunea în măsura în care îi construiește, doar cu resursele ficțiunii, schemele de inteligibilitate. Lumea ficțiunii este un laborator de forme în care încercăm configurații posibile ale acțiunii pentru a le proba consistența și plauzibilitatea (...) ficțiunea înseamnă *fingere*, iar *fingere* înseamnă a face. Lumea ficțiunii nu este, în această fază de suspendare, decât lumea textului, o proiecție a textului ca lume. Însă suspendarea referinței nu poate fi decât un moment intermediar între preînțelegerea lumii acțiunii și configurarea realității cotidiene operată de ficțiunea însăși”²⁰. În fine, „lumea textului pentru că este o lume, intră în mod necesar în coliziune cu lumea reală, pentru a o reface, fie că o confirmă fie că o neagă. Dar chiar și raportul cel mai ironic al artei față de realitate ar fi de neînțeles dacă arta nu ar de-ranja și nu ar re-aranja raportul nostru cu realul”²¹.

¹⁹ Idem p. 17.

²⁰ Idem p. 17.

²¹ Idem p. 18.

Faptul că *textul povestirii* deranjează și rearanjează lumea capătă o importanță capitală și de fapt îi permite lui Ricœur să-și lege analizele din *Timp și povestire* cu cele din *Metafora vie*²². Astfel, pasul al doilea, trebuie acum pus în evidență. Două planuri distincte ni se oferă spre lectură: *sensul enunțului* și *referința sa*²³. Fenomenul de inovație semantică corespunzător atât metaforei cât și povestirii este cel care definește prima componentă a caracterului comun pe care cele două îl poartă. „În amândouă cazurile, ceva nou – ceva încă nerostit, ceva inedit – iese la iveală în limbaj: într-un loc metafora vie, adică o nouă relevanță în predicăție, într-un altul o intrigă simulată, adică o nouă congruență în punerea în intrigă”²⁴. Metafora primește și ea aceeași corecție precum povestirea din partea referinței la realitate. „S-ar zice că mișcării centrifuge a funcției referențiale i se substituie o mișcare centripetă a limbajului spre sine însuși. Limbajul se celebrează pe sine în mijlocul sunetului și al sensului. Primul moment constitutiv al referinței poetice este deci această suspendare a raportului direct al discursului cu realul deja constituit, deja descris cu mijloacele limbajului obișnuit sau ale limbajului științific”. Însă tocmai această mișcare împotriva referinței directe la realitate, specifică limbajului poetic trebuie pusă în evidență. „Așa se face că discursul poetic aduce în limbaj aspecte,

²² Această legare a lucrărilor *Timp și povestire* și *Metafora vie* este efectuată deja în *Cuvânt înainte* din *Temps et récit*, Tome I, ed. cit., pp. 9-13.

²³ „Ce spune enunțul metaforic despre realitate? Cu această întrebare trecem peste pragul sensului către referința discursului”, în Paul Ricœur, *Metafora Vie*, ed.cit., p. 335.

²⁴ *Despre Interpretare*, ed cit., p. 20.

calități, valori ale realității, care nu au acces la limbajul direct descriptiv și care nu pot fi spuse decât prin intermediul jocului complex dintre enunțarea metaforică și transgresarea reglată a semnificațiilor uzuale ale cuvintelor noastre”.²⁵ Iată cum putem observa a doua componentă a caracterului comun pe care povestirea și metafora îl poartă. „Această putere de re-descriere metaforică a realității este exact paralelă cu funcția mimetică pe care am atribuit-o funcției narative. Aceasta se exercită cu precădere în câmpul acțiunii și al valorilor sale temporale, în timp ce redescrierea metaforică domină mai degrabă în cel al valorilor senzoriale, afective, estetice și axiologice care fac din lume o lume *locuibilă*”.

Faptul de a locui într-o lume ca posibilitate deschisă de metaforă și de povestire trebuie acum chestionate. Valorile senzoriale, afective și estetice împreună cu câmpul acțiunilor ca domenii pe care le deschid metafora și povestirea fac corp comun. Dar cum anume funcționează, unde se plasează, și ce rol are hermeneutica, așa cum o înțelege Ricœur, ne interesează în acest moment.

Sunt puține referințele clare la hermeneutică pe care Ricœur le produce în *Metafora Vie*. Hermeneutica este chemată să lucreze, după semantică, la nivelul „unor entități de dimensiuni mai mari decât fraza”²⁶ care construiesc o operă. „Acesta este deci lucrul căruia i se adresează munca de interpretare; textul ca operă”²⁷. Distingând între structura operei (ca sens) și lumea operei (ca denotație) Ricœur poate să

²⁵ *Despre Interpretare*, ed.cit., p. 23.

²⁶ *Metafora vie*, ed.cit., p. 335.

²⁷ *Metafora vie*, ed.cit., p. 340.

afirme că „hermeneutica nu este altceva decât teoria care reglează trecerea de la structura operei la lumea operei. A interpreta o operă înseamnă a desfășura lumea la care ea se referă”²⁸. Împotriva hermeneuticii romantice propusă de Schleiermacher și de Dilthey, „pentru care legea supremă a interpretării este căutarea unei naturi comune sufletului autorului și al cititorului. Acestei căutări, adeseori imposibilă, totdeauna derutantă, a unei intenții ascunse îndărătul operei, îi pun o căutare care se adresează lumii desfășurate în fața operei.”²⁹

b. Înțelegerea sinelui prin prisma hermeneuticii

Însă dincolo de această elaborare extrem de tehnică a propriilor sale perspective filosofice asupra povestirii, punerii în intrigă, inteligibilității, metaforei, suspendării referinței directe la realitate operate de funcția narativă și metaforă, inovație semantică, lume locuibilă, Ricoeuru, introduce două concepte capitale: cel de *explicație*, respectiv *înțelegere*. Cum functionează și ce rol au cel două concepte vom chestiona ceva mai încolo, însă acum ni se oferă posibilitatea să trecem, împreună cu Ricœur, la presupuzițiile caracteristice tradiției filosofice căreia îi aparține, pe de o parte, respectiv, și aici interesul nostru este masiv, cum se încadrează analizele anterioare în această tradiție.

Trei trăsături definesc, limitează și explică presupuzițiile tradiției filosofice de la care Ricœur se revendică: filosofie

²⁸ *Metafora vie*, ed.cit., p. 341.

²⁹ *Despre interpretare*, ed.cit., p. 341.

reflexivă, dependența de *fenomenologia* husserliană, variantă *hermeneutică* a acestei fenomenologii. Să înțelegem, pe de o parte, că există trei registre diferite în care putem angrena cercetările filosofice operate de Ricœur, sau, pe de altă parte, aceste registre intercalează, glisează, nu sunt niciodată pe deplin distincte și răspund unor probleme diferite? Potrivit lui Ricœur cele trei presupoziii metodologice, răspund fiecare, după propriile puteri, unei singure întrebări: cum putem înțelege subiectul uman sau, mai exact, *cum se înțelege pe sine însuși subiectul uman*, ca subiect al operațiilor de cunoaștere, de volițiune, de evaluare.

Problema centrală pe care o are de rezolvat filosofia reflexivă privește înspre aceste „eu gândesc” cu suspiciune. Autoafirmarea sa este pusă în discuție, tradiția carteziană și kantiană este chestionată aici. Radicalizarea acestui demers, în ochii lui Ricœur, îl produce fenomenologia și, cu deasupra de măsură, hermeneutica. „În acest punct, fenomenologia – și, încă mai mult, hermeneutica – reprezintă în același timp o realizare și o transformare radicală a însuși programului filosofiei reflexive. Într-adevăr, de ideea de reflecție se leagă dorința unei transparențe absolute, a unei depline coincidențe a sinelui cu sine, care ar face din conștiința de sine o știință neîndoielnică și, din acest punct de vedere, mai fundamentală decât toate științele pozitive. Tocmai această revendicare fundamentală este cea pe care, mai întâi fenomenologia, apoi hermeneutica nu încetează s-o aducă într-un orizont tot mai îndepărtat”³⁰. „Rezum această consecință epistemologică în

³⁰ *Despre interpretare*, ed.cit., p. 25.

formula următoare: nu există înțelegere de sine care să nu fie mediată de semne, de simboluri și de texte; comprehensiunea de sine coincide, în ultimă instanță, cu interpretarea aplicată acestor termeni mediatori.”

3. Hermeneutica între continuitate și discontinuitate

Despre interpretare ne oferă astfel argumentele prin care am putea înțelege demersul filosofic întins pe mai bine de treizeci de ani practicat de Ricœur. Putem însă să chestionăm această coerență atât de vizibilă prin prisma a două mărturisiri distincte care la rândul lor deschid câteva întrebări. Care este legătura dintre înțelegere și explicație? De ce hermeneutica simbolurilor este prea îngustă? Dacă vorbim despre pretențiile sinelui de a se cunoaște pe sine doar într-o formă mediată (prin semne, simboluri și texte) ce motivează de la bun început această cercetare a sinelui?

În 1971, Ricœur ne mărturisește că impresia sa este aceea conform căreia există „o anumită lipsă de continuitate” în corpusul operei sale și este meritul lui Don Ihde de a pune laolaltă „idei care răspund unor situații și probleme diferite”³¹. Nu este prima mărturisire de acest fel. În 1981³², Ricœur

³¹ Paul Ricœur, *Cuvânt înainte* în Don Ihde, *Hermeneutic Phenomenology. The philosophy of Paul Ricœur*, Northwestern University Press, Evanston, 1971, p. xiii.

³² Paul Ricœur, *Hermeneutics & the Human Sciences*, ed., John B. Thompson, Cambridge University Press, 2007, p. 32.

produce o confesiune asemănătoare insistând de această dată pe meritul lui John B. Thompson de a vedea opera sa ca un întreg. Valoarea de adevăr a unor astfel de mărturisiri este cel puțin chestionabilă, poate chiar suspectă; nu în sensul unei lipse a onestității ci mai degrabă dintr-o precauție și distanță pe care autorul o are în fața propriei sale opere. Oricum ar sta lucrurile, ascultându-l pe Ricœur va trebuie să înțelegem că opera sa este compusă din probleme distincte care răspund unor situații diferite iar exegeții sunt cei care văd firul invizibil care unește și dă sens întregii sale opere. Totuși, există aici un soi de intensitate crescândă a mărturisirilor, o graduală creștere, poate chiar un disconfort, a impresiei lui Ricœur conform căreia opera sa nu poate fi privită ca un întreg. Distanța dintre cele două mărturisiri nu este considerabilă, doar zece ani, iar „sentimentul” lui Ricœur, în fața propriei sale opere, nu se modifică, la o primă privire, în mod profund. Astfel, legitim este să ne întrebăm de ce ar exista o diferență de intensitate a mărturisirilor? Și, mai mult, de ce acest crescendo al intensității mărturisirilor ar avea vreo valoare? De fapt este vorba, dacă putem spune astfel, despre discontinuități diferite, deși nu sunt declarate explicit, astfel încât cele două mărturisiri răspund unor probleme diferite într-un mod intercalat. În acest scurt interval, demersul lui Ricœur se modifică *nu o dată, ci de două ori*.

Se impune de la bun început un avertisment. Modificările despre care urmează să discutăm nu sunt radicale în sensul unor diferențieri clare, distincte, vizibile. Este vorba mai degrabă despre nuanțe, tușe de intensități diferite aplicate asupra unor concepte care intercalează, glisează înainte și

înapoi, sunt permutabile. Mai mult, nici măcar o perspectivă evolutivă, precum vom vedea, nu face lumină în această problemă. Acestea sunt de altfel și motivele din cauza cărora acolo unde sesizăm posibile discontinuități, ele sunt imediat flancate cu precizări care nivelează firul întrerupt, trimițând întreaga analiză înapoi. Dacă vorbim totuși despre continuitate și discontinuitate în opera lui Ricœur, o facem plecând de la volumele cele mai problematice ale filosofiei sale: *Conflictul interpretărilor* (1969) și *De la text la acțiune* (1986). Cele două lucrări hermeneutice, care adună texte scrise de-a lungul a mai bine de douăzeci de ani, pot fi privite din cel puțin două perspective diferite. (1) În primul volum, Ricœur exploatează resursele lăsate în suspensie după încheierea volumului *Simbolistica răului* (1960), (2) în al doilea volum, hermeneutica lui Ricœur deși, la o primă vedere, se modifică considerabil, luând în serios hermeneutica tradițională și racordându-și analizele alături de cele ale lui Heidegger și Gadamer, rămâne încă tributară analizelor din primul volum.

Modificările propriiei variante asupra hermeneuticii, deja celebră, și poate excesiv utilizată, trecere de la hermeneutica simbolurilor (practicată în *Conflictul interpretărilor*) la hermeneutica textelor (practicată în *De la text la acțiune*) și mai departe la hermeneutica acțiunii, se bazează, sau au ca resort, sau, mai bine, pot fi explicate apelând la dihotomia stipulată de hermeneutica filosofică dintre *explicație* și *înțelegere*, adică dintre nivelul metodologic, respectiv ontologic, al hermeneuticii. Cele două concepte ne oferă posibilitatea situării clare a hermeneuticii ricœurului în raport cu hermeneutica tradițională. Însă, această dihotomie între hermeneutica simbolurilor și

hermeneutica textelor la nivelul explicației și al înțelegerii suportă câteva nuanțări fundamentale și este practică, precum vom încerca să argumentăm, indistinct. *Dacă la nivelul primei hermeneutici, explicația (ca eficacitate epistemologică) este mereu înfrânată de o tendință ontologică pe care o are înțelegerea, la nivelul celei de-a doua hermeneutici raportul se inversează: ontologia înțelegerii nu trebuie sub nicio formă să excludă explicația ca moment absolut necesar, de nedepășit, al înțelegerii.* Deși această mișcare în spirală care mizează distinct când pe cuplul înțelegere-explicație când invers pe cuplul explicație-înțelegere poate să explice diferențele dintre cele două tipuri de hermeneutică practicate de Ricœur, totuși, un avertisment fundamental se impune: această dialectică nu este asumată explicit de către Ricœur însuși. Putem astfel repartiza cel două tipuri de hermeneutică practicate de Ricœur sub două maxime devenite deja celebre: prima „*Simbolul dă de gândit, nu eu sunt cel care dă sensul ci el este cel care-l dă*”, respectiv „*a explica mai mult înseamnă a înțelege mai bine*”³³.

a. Înțelegere și explicație

Dacă dorim să înțelegem bine senzația lui Ricœur din prima mărturisire ea poate fi exclusiv pusă pe seama volumului *Conflictul interpretărilor* (1969) altfel nu am putea înțelege de ce Ricœur resimte o anumită discontinuitate în cadrul opereii sale. Însă nu este vorba despre o schimbare radicală a temelor centrale din opera sa, așa cum Ricœur ne

³³ Primul cuplu răspunde *subiectului*, al doilea cuplu răspunde *textului*, sau, și mai simplu, primul *existenței* și al doilea *sensului*.

lasă să înțelegem³⁴, ci doar a metodei: nu mai putem să vorbim despre un demers fenomenologic ci despre unul hermeneutic.

Modificarea sau, dacă vrem, discontinuitatea nu este una radicală, fundamentală, ci doar una de metodă. Atât *Eseu asupra lui Freud* (1965) cât și *Conflictul interpretărilor* vor trebui privite sub metoda hermeneuticii. Deși în aceste volume vedem apărând noi teme și probleme care până la acea dată pot fi considerate ca fiind relativ străine proiectului ricœurian, totuși lucrurile nu stau deloc așa. Întreaga paletă de probleme pe care și le propune nu reprezintă o discontinuitate în raport cu lucrările anterioare, ci, mai degrabă, este vorba despre exploatarea ale aceluiași teme în registre diferite. Conceptul central al celor două lucrări (dacă în cazul lucrării *Eseu asupra lui Freud* subiectul poate fi cu strictețe delimitat, în cazul *Conflictului interpretărilor* fiind vorba despre articole dispersate în decursul unui deceniu este dificil să stabilim un singur concept) este cel de *simbol*, iar înțelegerea sa în registre și interpretări diferite este cupola sub care toate aceste studii se regăsesc. Din acest punct de vedere nimic discontinuu în opera sa, iar sentimentul cu pricina deși ar putea fi dat de întâlnirea acestor concepte cu domenii dintre cele mai diverse (structuralismul, lingvistica, psihanaliza, antropologia, filosofia religiilor) noi suspectăm că de fapt singurul motiv real de îngrijorare nu poate fi decât metoda, adică hermeneutica. Iată de ce: capacitatea simbolului de a ne da de gândit, ca să parafrazăm aici celebrul dicton *simbolul dă de gândit*, cu care se

³⁴ Paul Ricœur în Don Ihde, *Hermeneutic Phenomenology. The philosophy of Paul Ricœur*, ed.cit., pp. xiii-xiv.

încheie *Simbolistica răului* funcționează ca temă centrală în analizele lui Ricœur din aceste volume. Atât structuralismul cât și psihanaliza operează cu un astfel de concept astfel încât o întâlnire directă cu cele două, devine, dacă nu firească, cel puțin necesară. Problema este deci cea a înțelegerilor diferite a aceluiași concept utilizând metode diferite. Hermeneutica ca metodă este singurul motiv din cauza căruia Ricœur ar putea fi îngrijorat, altfel, tabla de subiecte poate fi cu ușurință regăsită în lucrările sale anterioare. Temele centrale rămân aceleași, doar metoda se modifică.

Primul articol, în ordine cronologică, dar și al importanței, al lucrării *Conflictul interpretărilor* este *Hermeneutica simbolurilor și reflecția filosofică*, compus din două părți³⁵. Articolul în cauză funcționează ca un centru gravitațional al întregului volum oferindu-ne grila prin care putem descifra interesele atât de diverse ale filosofiei sale: 1) planul reflecție (problema sinelui), 2) planul semantic (structuralismul, limbajul, textul), 3) planul inconștientului (psihanaliza), 4) planul fenomenologiei religiilor (restaurare a sensului). Întregul câmp deschis de aceste planuri răspunde unei singure întrebări: *cum putem gândi plecând de la simbolică și conform specificului acesteia?* Simbolică în discuție fiind simbolică răului. Ceea ce vrem să afirmăm de fapt este că aici regăsim prospectiv întregul centru de interes al *Conflictului interpretărilor* și că toate articolele cuprinse în

³⁵ Paul Ricœur, *Hermeneutica simbolurilor și reflecția filosofică* I și II (primul text datează din 1959, al doilea din 1960) în *Conflictul interpretărilor (eseuri de hermeneutică)*, traducerea de Horia Lazăr, Ed. Echinoux, Cluj, 1999. În ediția română nu apar sursele textelor, din acest motiv am folosit Frans D Vansina: *Paul Ricœur: Bibliography (1935-2000)*, ed.cit., p. 85.

acest volum răspund, fiecare în parte, unei probleme deschise de articolul în cauză. Faptul că Ricœur hotărăște să-și deschidă volumul cu articolul *Existență și Hermeneutică* derutează. Nu în acest articol aflăm grila de lectură a *Conflictului interpretărilor*, ci în *Hermeneutica simbolurilor și reflecția filosofică*. De ce este atât de importantă o astfel de precizare? Din două motive: (1) Nu vedem motivul din cauza căruia Ricœur ar trebui să se îngrijoreze, conform primei mărturisiri, văzându-și opera discontinuu. Până la acea dată, întreaga sa operă răspunde unei singure probleme. Dacă întâlnirea cu structuralismul, psihanaliza, fenomenologia religiilor sunt motivele principale ale lipsei de continuitate în opera sa, va trebui să îl contrazicem. Întâlnirea cu astfel de domenii răspunde unei necesități evidente: și structuralismul, și psihanaliza, și fenomenologia religiilor operează cu un astfel de concept (simbolul). Diversitatea temelor abordate poate fi înțeleasă numai în acest fel, altfel rămânem, mereu perplecși, în fața unei avalanșe de studii care aparent nu poartă una cu cealaltă nicio legătură. (2) Întrebarea care cu adevărat pune problema discontinuității în opera sa este de fapt următoarea: *cum putem gândi pornind de la simbolică și conform specificului acesteia?* Adică, dacă simbolul dă de gândit care este maniera prin care noi putem gândi pornind de la simbol și împreună cu acesta? Răspunsul este dat de către hermeneutică. Hermeneutica este deci singura modalitate prin care putem continua travaliul gândirii pornind de la simbol.

Însă, ceea ce înțelege Ricœur prin hermeneutică, în această perioadă a operei sale, este cel puțin problematic. Spre exemplu, o afirmație care ne spune că „nu există o hermeneutică generală, adică o teorie generală a interpretării, nici un canon

general al exegezei. Avem doar teorii hermeneutice separate și opuse”³⁶ trebuie înțeleasă exclusiv în contextul în care este produsă. Nici noi și nici Ricœur nu vom oferi unei astfel de afirmații o valabilitate prea mare astăzi. O astfel de definiție trebuie privită temporal și în contextul preocupărilor din acel moment al operei lui Ricœur.

b. Explicație și înțelegere

A doua mărturisire este situată într-un context de această dată ceva mai potrivit pentru o asemenea declarație. De altfel confesiunea ca atare este ceva mai largă și ne oferă o bună perspectivă asupra discontinuității propriilor sale scrieri. Ceea ce ne preocupă vizează scrierile sale începând cu anul 1970³⁷, mai exact, cu trecerea de la hermeneutica simbolurilor la hermeneutica textelor³⁸, cu, deci, mișcarea înăuntrul hermeneuticii.

Hermeneutica se modifică considerabil, pierde contactul excesiv pe care îl purta cu simbolul și se transformă firesc în ceea ce literatura de specialitate numește astăzi hermeneutică. Articolele strânse, traduse și publicate de John. B. Thompson vor constitui fundamentul lucrării *De la text la acțiune*, publicat în Franța ceva mai târziu, în 1986, și, cu excepția câtorva articole, corpul lucrării este identic³⁹. În această perioadă apar

³⁶ Ricœur, Paul, *Conflictul interpretărilor*, ed.cit., p 291.

³⁷ Ricœur, Paul, „*Ce este un text*”, în *De la text la acțiune*, ed.cit.p.39.

³⁸ Paul Ricœur *De la text la acțiune*, p. 29.

³⁹ Articolele principale care constituie atât centrul lucrării *Hermeneutics & the Human Sciences* cât și al lucrării *De la text la acțiune* sunt: *Sarcina hermeneuticii, Fenomenologie și hermeneutică, Funcția hermeneutică a distanțării, Ce este un text? și A explica și a înțelege*.

textele pe drept cuvânt hermeneutice pe care exegeza va încerca să le exploateze, poate excesiv și uneori nejustificat, așezându-l pe Ricœur definitiv în panteonul hermeneuților celebri: *Ce este un text*, *Funcția hermeneutică a distanțării*, *Explicație și înțelegere*, *Sarcina hermeneuticii*, *Hermeneutică și fenomenologie* etc., iată textele prin care Ricœur devine unul din reprezentanții de seamă ai hermeneuticii contemporane. Există în acest moment într-adevăr o mișcare discontinuă în gândirea lui Ricœur. Ea produce de această dată atât o deplasare în interiorul metodei cât și la nivelul temelor abordate. Metoda se modifică și trage după sine schimbarea intereselor filosofice. Ceea ce spunem poate fi rezumat foarte ușor dacă înțelegem că acest al doilea moment presupune, mai întâi, o radicalizare a demersului hermeneutic, în sensul unei mișcări de apropiere de hermeneutica filosofică tradițională care aduce cu sine, mai apoi, o modificare a câmpului filosofic.

Ne-am pripi însă dacă am crede că această mișcare de radicalizare a hermeneuticii pierde întru totul contactul cu hermeneutica simbolurilor practică de către Ricœur până la, și inclusiv în, *Conflictul interpretărilor*. De fapt, însuși Ricœur blochează o astfel de interpretare. *Despre interpretare* (1983) face bilanțul preocupărilor sale întinse pe mai bine de treizeci de ani. Ricœur restituie propriul său demers hermeneutic pornind, în sens invers, de la *Timp și povestire* până la *Simbolica răului*. Să lăsăm la o parte legăturile care se instituie între *Timp și povestire* și *Metafora vie* (Funcția narativă a povestirii nu este nimic mai mult decât detașarea metaforei de la unitatea complicată a unui poem la unitatea, la fel de complicată, a istoriei. Metafora ca re-descriere a realității îmi oferă o lume, o

lume în care aş putea să locuiesc, la fel precum povestirea, şi mai departe istoria o fac. Legăturile dintre *Metafora vie* şi *Temps et Recit* nu fac decât să respecte coerenţa demersului său pusă în lumină de o propoziţie devenită deja celebră „a explica mai mult înseamnă a înţelege mai bine”). Dacă legătura dintre *Metafora vie* şi *Timp şi povestire* devine vizibilă, de altfel însuşi Ricœur ne-o arată, trebuie să întrebăm mai departe insistând asupra legăturilor dintre *Metafora vie* şi *Conflictul interpretărilor*. Aici însă unitatea demersului lui Ricœur nu este atât de vizibilă. A privi „de-a-ndărăteala” se limitează aproape exclusiv până la *Metafora vie*, iar a înţelege cum apare hermeneutica în corpusul lucrărilor lui Ricœur rămâne fără răspuns. Lucrul acesta nu este însă foarte important, poate că nici măcar Ricœur nu-şi propune să ne dea o explicaţie în acest sens, ci, ceea ce ne interesează este ruptura dintre hermeneutica simbolurilor şi hermeneutica textelor. Ceea ce condiţionează şi în acelaşi timp impune radicalizarea demersului hermeneutic este problema sinelui şi a pretenţiei de transparenţă absolută pe care sinele ar avea-o în tradiţia filosofiei reflexive şi mai cu seamă a fenomenologiei: „nu există înţelegere de sine care să nu fie mediată de semne, de simboluri şi de texte; comprehensiunea de sine coincide în ultimă instanţă, cu interpretarea aplicată acestor termeni mediatori”.

Însă nu regăsim aici, într-o formă, este adevărat, mai bine încheată, întreg arsenalul de probleme pe care îl deschide textul central al *Conflictului interpretărilor*, *Hermeneutica simbolurilor şi reflecţia filosofică*? Cel puţin două teme rămân neschimbate: 1) planul reflecţie (problema sinelui), 2) planul semantic (limbajul, textul). Singura modificare considerabilă, dincolo de

lărgirea și explicarea vastă a aceluiași teme, poate fi receptată la nivelul distanței sau al apropierii de Heidegger și Gadamer.

O problemă fundamentală reiese de aici. Dacă este să privim începutul operei sale, nimic nu ar fi preconizat un asemenea interes hermeneutic, ba mai mult, până foarte târziu, Ricœur nici măcar nu pronunță cuvântul hermeneutică. Totul pare a se petrece, am spune, dintr-o dată, fără a putea înțelege pe deplin de ce Ricœur devine, peste noapte, hermeneut. Neîndoielnic că orice exeget, alături de Ricœur, va amenda poziția noastră susținând evidența: *Simbolistica răului* (1960) este lucrarea care deschide interesul lui Ricœur înspre hermeneutică și de aici, doar un pas, până la a fi integrat în corpul militant al hermeneuticii contemporane. Desigur, nu putem decât să acceptăm o astfel de evidență bătătoare la ochi, însă trebuie să spunem că nu putem decupla această primă întâlnire cu hermeneutica de subiectul care o constituie, anume *problema răului*. O astfel de întâlnire, care în majoritatea lucrărilor literaturii de specialitate lipsește, ni se pare de o importanță covârșitoare. Nu putem privi doar a doua variantă a hermeneuticii sale bazându-ne numai pe faptul că interesele lui Ricœur se modifică, precum singur ne mărturisește, și că hermeneutica simbolurilor i se pare prea îngustă necesitând trecerea la hermeneutica textelor. Trecerea de la hermeneutica simbolurilor la hermeneutica textelor se produce din motive ceva mai ample decât simpla îngustime a primei variante. Mai degrabă, această perioadă în care filosofia lui Ricœur capătă noi valențe și schimbări de perspectivă poate fi pusă pe seama unui eșec și nu doar pe simpla îngustime a hermeneuticii simbolice. Schimbările radicale, mișcarea de radicalizare a

hermeneuticii, cât și schimbarea intereselor filosofice în opera sa sunt pricinuite tocmai de acest eșec, eșec strâns legat de problema răului.

4. Povara sistemului

Poate pe bună dreptate Ricœur se sfiește să-și vadă opera funcționând ca un sistem atotcuprinzător, însă, cel puțin prima parte a operei sale se vrea un astfel de sistem. *Filosofia voinței* comportă toate elementele necesare pentru a putea vorbi despre un amplu proiect desfășurat pe mai bine de treizeci de ani⁴⁰.

⁴⁰ Paul Ricœur precizează în câteva rânduri amplul său proiect. *Simbolica răului*, publicată împreună cu *Omul failibil* (1960), continuă *Voluntar și Involuntar* (1950) sub titulatura de *Filosofia voinței*. În introducerea masivului volum *Voluntar și Involuntar* (Northwestern University Press, 2007, pp. 3-34) Ricœur își schițează întregul demers: (a) Descrierea posibilităților fundamentale ale voinței, „acest studiu o eidetică a voluntarului și a involuntarului” (p. 4), (b) „Descrierea empirică a posibilității greșelii va face subiecul unei alte lucrări” (*Omul failibil*, *Simbolica răului* – n.n.) (p.27), (c) „Descrierea poetică a transcendenței urmând să fie elaborată într-o altă lucrare (p. 33). Această ultimă lucrare, *Poetica voinței*, nu a mai fost niciodată scrisă astfel încât a privi cele trei lucrări menționate sub cupola unui sistem denumit *Filosofiei greșelii* nu face decât să exploateze resursele lăsate în suspensie în așteptarea celui de-al patrulea volum *Poetica voinței*. În acest context trebuie să menționăm alte două lucrări care pot fi privite sub auspiciile aceluiași sistem, *Eseu asupra lui Freud* (1965) și *Metafora vie* (1975). Dacă *Eseu asupra lui Freud* poate fi privit mai degrabă drept o exploatare a ceea ce Ricœur reia „cu noi eforturi problema lăsată în suspensie la sfârșitul lucrării mele *Symbolitique du mal*” (*Eseu asupra lui Freud*, traducerea de Magdalena Popescu și Valentin Protopopescu, București. Ed. Trei. 1998, p. 7), în cazul lucrării *Metafora vie* nu avem nici un fel de precizare clară din partea lui Ricœur. Putem doar să speculăm că este vorba despre o dezvoltare a ceea ce Ricœur numește *simboluri poetice* (*The Symbolism of Evil*, Bacon Press, Boston, 1967, p. 10).

Proiectul inițial al filosofului francez va forța exegeza să afirme că opera lui Ricœur nu poate fi sub nicio formă scindată (decât doar ca eficacitate metodologică absolut necesară). Mi se pare că o astfel de perspectivă totală, oricât de largă și ineficăce din punct de vedere metodologic ar fi poate fi susținută. Desigur că putem identifica paliere diferite: primul Ricœur, de la *Karl Jasper et la philosophie de l'existence* (1947) până la, inclusiv, *Metafora vie* (1975), respectiv al doilea Ricœur, de la *Metafora vie* până la *Memoria, Istoria, Uitarea* (2000). *Metafora vie* ocupă un loc problematic în această periodizare, ea aparține fără îndoială atât primului Ricœur cât și celui de al doilea (vom elucidă, pe parcursul lucrării, această problemă). Este cât se poate de firesc să discutăm despre influențe, evoluție, modificări etc. Ricœur, în autobiografia intelectuală⁴¹, ne „povestește” întâlnirile sale spirituale și umane cu Gabriel Marcel, respectiv Karl Jasper, cu Descartes și Husserl; Kant și Hegel sunt inevitabili; ceva mai târziu cu Bultmann, mai apoi Levi Strauss; maestrul suspiciunii, Freud nu putea lipsi; analitica anglo-saxonă de-asemenea; și desigur Heidegger și Gadamer în acest areal aproape infinit și imposibil de manipulat adecvat. Cert este faptul că modificările de perspectivă și analiză sunt evidente, firești, obișnuite. Dar acest fapt nu înseamnă că, în vreun fel, Ricœur ar fi mai degrabă lămuritor, într-un sens pedagogic, discipolilor fenomenologiei, sau folositor cercurilor literale, sau adepților teologi prea grăbiți, și uneori pe bună dreptate, să-l integreze,

⁴¹ Paul Ricœur, *Intellectual Autobiography*, în Lewis E. Hahn editor, *The Philosophy of Paul Ricœur*, ed.cit., pp. 1-55.

sau că hermeneutica târzie ar fi mai degrabă o prelungire (originală) a hermeneuticii gadameriene, sau că textul și acțiunea (interacțiunea dintre cele două) ar fi descoperiri marcante care-l instalează pe Ricœur într-un soi de profet al hermeneuticii acțiunii, sau că identitatea narativă, ca să preluăm aici mot-à-mot cuvintele lui Ricœur, ne dă, în sfârșit, o cheie prin care putem înțelege ființa, timpul și istoria etc. Poate însemna, fără îndoială, cum de altfel se întâmplă, toate acestea, însă, în același timp, înseamnă a-l plasa pe Ricœur în paradigme care-i aparțin doar pe jumătate, înseamnă a-l plasa pe Ricœur acolo unde intențiile noastre ca lectori doresc să-l plaseze. Ceea ce se întâmplă este o pulverizare a operei ricœuriene. Faptul este aproape normal, întrucât, pe jumătate, însuși Ricœur este vinovat. Dar dacă dorim să lecturăm atent proiectul inițial al filosofului francez putem observa o evidență marcantă: Ricœur din *Voluntar și Involuntar* (1950) este identic cu Ricœur din *Soi Meme comme un Autre* (1990). Să dăm aici un exemplu: „tu, nu ești nimic altceva decât un alt eu însumi (s.n)”⁴² ne spune Ricœur în 1950, ca în 1990 să afirme „soi meme comme un autre sugerează dintru început că sinele unui sine implică un altul într-o așa măsură că același (sinele sineului n.n.) nu poate fi gândit fără celălalt (s.n.)”⁴³. Ceea ce se instituie între aceste două relative *identități* nu sunt decât drumuri veșnic ocolitoare, cum ar spune Ricœur, dar numai pentru a vorbi, de fapt, despre același lucru. Tema sinelui în opera

⁴² Paul Ricœur, *Freedom and Nature*, ed.cit., p. 11.

⁴³ Paul Ricœur, *Onself as Another*, ed.cit., p. 3. Exemplul pe care tocmai l-am folosit poate fi văzut și sub forma unui artificiu. Este evident că astfel de exemple pot fi cu ușurință găsite, ele spun tocmai ceea ce spun.

ricœuriană este larg dezvoltată și o mulțime de autori vorbesc despre filosofia umanului⁴⁴ ca temă centrală în gândirea filosofului francez. Lucrurile stau, incontestabil, așa. Însă noi, demersul nostru, suntem interesați de fundamentul, baza, temelia, pe care și din care o astfel de construcție a sinelui este posibilă. Mai clar, Ricœur încearcă să-și delimiteze de la bun început întregul proiect purtând cu sine atât de deficitarul concept de *rău*. Atât metoda (metodele) cât și subiectul se raportează exclusiv la tema răului (evident, în primul Ricœur, pentru a fi pe deplin onești din punct de vedere metodologic). Hermeneutica fenomenologică nu este nimic altceva decât o construcție în fața răului, o metodă prin care, spera Ricœur, va putea scrie o *nouă ontologie*, o ontologie care va integra o „*filosofie a greșelii* distinctă de o teologie a greșelii (s.n.)”⁴⁵.

Astfel de considerații atât de generale nu încearcă decât să legitimizeze, respectiv să delimiteze propriul nostru demers. Spre pildă, în aceeași trenă sintetică, Pol Vandavelde subsumează întregul proiect ricœurian spunând că „Ricœur a menținut mereu trei teme care se îmbină și dau unitate întregii sale opere: convingerea carteziană a rolului unificator pe care-l posedă cogito-ul, descoperirea fenomenologică a intenționalității, și, respectiv, importanța hermeneuticii ca mediere semiotică și interpretativă”⁴⁶. Pol Vandavelde este precaut și

⁴⁴ Ne vom întâlni pe parcursul lucrării cu o mulțime de poziții care susțin tema sinelui ca filon ubicuu în opera lui Ricœur.

⁴⁵ Paul Ricœur, *The Symbolism of evil*, Bacon Press, Boston, 1967, p. 309 (italice în original).

⁴⁶ Pol Vandavelde, *Narrative and Phenomenon* în Paul Ricœur, *A key to Husserl's Ideas I*, Marquette University Press, Milwaukee, 1996, p. 7.

vorbește aici despre trăsături metodologice generale, astfel încât, filosoful belgian nu încearcă să dea un *subiect*, cumva absolut, pe care toate aceste trei motive s-ar plia. Deși, în ultimă instanță, Pol Vandavelde încearcă să reconstituie întregul demers pur fenomenologic al conceptului de narativitate, în primul Ricœur, dând astfel narativității, temă centrală în ultimul Ricœur, locul pe care îl merită. Însă celebrul exeget ricœurian Domenico Jervolino ne propune să vedem întreaga operă a filosofului francez sub semnul *Poeticii voinței*. „Proiectul unei *poetici a voinței* nu este, nimic mai mult și nimic mai puțin, decât o filosofie generală a imaginației creative. (...) Această creativitate este o conotație (evidentă?) a condiției umane, o caracteristică a ființei umane finite atunci când acționează și suferă, și în acțiunea și suferința lor interacțiunea și compasiunea sunt chemate să inventeze, ceea ce, înseamnă a găsi și a produce, *sensul* limitelor lor”⁴⁷. Desigur că Jervolino are aici o perspectivă generală, atotcuprinzătoare, mai degrabă o viziune de ansamblu decât o analiză contextualizată pe o problemă specifică. Însă, ceea ce ne reține atenția este că filosoful italian identifică lucrări precum *Metafora vie* și *Temp et Recit* (toate cele trei volume) ca „prolegomene ale poeticii voinței”⁴⁸. Lucrul acesta nu este puțin în perspectiva analizei noastre. A privi întreaga operă⁴⁹ a lui Ricœur, și mai cu seamă opera târzie drept o dezvoltare, fie ea și o expunere preliminară, a unui

⁴⁷ Domenico Jervolino, *The depth and breadth of Paul Ricœur's philosophy*, în Lewis E. Hahn editor, *The Philosophy of Paul Ricœur*, ed.cit., p. 535.

⁴⁸ Domenico Jervolino, *ed.cit.*, p. 537.

⁴⁹ La acea dată (1990), cea mai recentă lucrare publicată de Ricœur era *Oneself as another*.

proiect început în anul 1950 înseamnă a schița un *sistem atotcuprinzător*. Nu insistăm aici asupra temei centrale „imaginația creativă” (vom reveni asupra acestui aspect), cum o numește Jervolino, ca factor creativ al ființei umane atunci când acționează și suferă, ci ceea ce ne interesează este că Jervolino pune sub seama unei *amânări*, *Poetica voinței*, întreaga creație ricœuriană. O astfel de poziție dă o însemnătate covârșitoare unui proiect niciodată finalizat. Ceea ce se întâmplă este că Ricœur nu mai poate fi rupt, privit în două perspective, primul Ricœur, al doilea Ricœur. Deși interesul nostru l-ar privi numai pe primul Ricœur, aici îi dăm dreptate lui Domenico Jervolino (atomizând la rândul nostru o asemenea dihotomie) din două motive, altele decât cele identificate de filosoful italian și exclusiv raportate la problema metodei: (1) anii '60-'70 sunt extrem de interesanți sub perspectiva dezvoltării hermeneuticii fenomenologice însă sunt în totalitate tributari anilor '50-'60; (2) dacă ceea ce urmează după anii '70 nu este decât o dezvoltare firească a primului Ricœur, atunci însemnătatea unei analize care pornește să vadă *hermeneutica primă*, dezvoltările și subiectul ei nu mai poate fi pusă la îndoială. Paradoxul tocmai anunțat poate fi explicat foarte simplu: 1 Ricœur, într-un gest exuberant, își anunță propriul program filosofic fără a ține cont de dificultățile pe care va avea să le înfrunte; 2 odată ajuns în mijlocul problemei care-l preocupă renunță, eșuează, însă păstrează metoda prin care problema respectivă s-a vrut a fi explicată; 3 dezvoltările ulterioare pe care metoda devenită subiect le va produce va păstra, totuși, în subsidiar problema care produce respectiva metodă.

Fapt este că această *Poetică a voinței* este dezvoltată în primul volum al *Filosofiei voinței*, astfel încât va trebui să ne axăm cercetarea asupra lucrării *Voluntar și Involuntar*. Aici vom regăsi *obscuritatea* (obscuritățile) fenomenologică de care vorbește Ihde, precum și motivele pentru care o asemenea obscuritate este stipulată. Aici Ricœur este fără îndoială fenomenolog, care practică o fenomenologie totală, minuțioasă, precisă, exhaustivă, vizând mereu, intențional, voința umană. Aici nu este vorba despre hermeneutică, nu avem de a face cu *cercuri hermeneutice*, cu *suduri ontologice* (între explicație și înțelegere) cu *distanțare hermeneutică*, cu *acțiune hermeneutică*, cu, *identitatea narativă*, cu, într-un cuvânt *hermeneutică fenomenologică*. Și totuși, tot aici, vom putea regăsi toate aceste motive (într-o formă născândă) cât și glisarea (sau dacă vrem breșa) din fenomenologie într-o altă metodă, pe care, momentan, din multiple motive, ne vom abține să o numim.

5. Delimitarea problemei

O singură întrebare marchează lucrarea de față: care este relația dintre hermeneutică și rău? Această întrebare comportă, la rândul său, două coordonate: este răul subiectul hermeneuticii, sau, dimpotrivă, răul determină într-un fel anume hermeneutica?

În studiul „*Hermeneutica simbolurilor și reflecția filosofică (II)*” Ricœur riscă un soi de definiție *neclară, ambiguă și neîncheiată*, asupra răului și a hermeneuticii, deschizând calea unor interpretări dintre cele mai diverse. Mai mult, fragmentul pe

care urmează să-l analizăm aduce în discuție o secvență foarte largă din opera sa. Am spune că putem regăsi într-un *singur fragment filonul viu al gândirii ricœurului*⁵⁰.

„Pentru moment, considerăm că simbolismul răului este doar reversul simbolismului religios. Vom vedea însă (...) că hermeneutica răului nu este o provincie indiferentă, ci una foarte semnificativă, poate locul de naștere a problemei hermeneutice (s.n.)”⁵¹.

În primul rând *neclaritatea* acestui fragment deschide o problemă de înțelegere. De ce simbolismul răului poate fi considerat drept partea ascunsă, mascată, îndosită, deci reversul simbolismului religios? La această întrebare Ricœur pune față în față răul și mântuirea, adică socotește mântuirea drept răspunsul posibil în fața răului. Atâta vreme cât răul

⁵⁰ Ruptura unei secvențe dintr-o operă, considerată ca fiind element central al operei respective, nu face decât să limiteze, respectiv încadreze, opera în discuție. Lucrarea noastră operează o scindare în opera lui Ricœur urmărind o secvență relativ restrânsă care pornește de la *Voluntar și Involuntar* (1950) și se încheie odată cu *Conflictul interpretărilor* (1969). De altfel, aici, *răul* apare ca subiect exponențial. Textele de după această perioadă vor fi desigur folosite însă numai ca ghidaj exterior. Spre exemplul *De la text la acțiune* (1986) care adună textele publicate de Ricœur începând cu ani '70 rămân instructive pentru clarificările pe care însuși Ricœur le aduce propriei sale opere. În același timp o lucrare precum *Onself as another* (1990) poate fi privită, dincolo de intenția ei primă, aceea de a crea o ontologie a acțiunii, și ca răspunsuri/clarificări pe care Ricœur și le aduce sieși. O ultimă precizare, *La școala fenomenologiei* (1986) adună texte care sunt vitale pentru analiza noastră, anume perioada 1950-1960. Astfel, în linii mari secvența este următoarea: *Voluntar și Involuntar* (1950), *Istorie și adevăr* (1952), *Omul failibil* (1960), *Simbolica răului* (1960), *Eseu asupra lui Freud* (1965), *Conflictul interpretărilor* (1969).

⁵¹ Paul Ricœur, *Hermeneutica simbolurilor și reflecția filosofică (II)* (1961) în *Conflictul interpretărilor (eseuri de hermeneutică)*, traducerea de Horia Lazăr, Ed. Echinoc, Cluj, 1999, p. 290.

există, trebuie să existe un ceva (simbolismul mântuirii) care să-i dea o soluție, un răspuns. Desigur, ne spune Ricœur, filosoful nu poate decât să constate existența unei astfel de soluții, reflectând doar „asupra semnificației acestor simboluri ca reprezentări ale Sfârșitului Răului” fără să ia în seamă posibile reflecții asupra Evangheliei, conform căreia figurile se „împlinesc în evenimentul christic”. Însă, stabilind cu precizie locul și folosul filosofului, distanța dintre mântuire și rău nu este anulată ci, dimpotrivă, este potențată. Dacă symbolismul răului funcționează doar ca *revers* al mântuirii reflecția nu poate scăpa de evenimentul cristic care cumva trebuie integrat. A reflecta doar asupra semnificației *Sfârșitului Răului* presupune implicit a reflecta asupra *Mântuirii*. Mântuirea poate să funcționeze doar ca o variantă culturală în registrul foarte larg al mitologiilor care vorbesc despre un început respectiv despre un sfârșit al răului și din acest punct de vedere orice critică devine arbitrară. Însă tocmai datorită acestui fapt nu vedem necesitatea refuzării reflecției asupra proclamării *Evangheliei* pe câtă vreme reflecția asupra semnificației *sfârșitului răului* (ca eveniment al *Evangheliei*!) poate să ne ostenească gândirea. În alte cuvinte, distanța pe care Ricœur o impune filosofului este una arbitrară care izvorăște din alte motive decât pur filosofice.

În al doilea rând, *ambiguitatea* acestui fragment este dată de faptul că Ricœur creează o schimbare de raport. Hermeneutica nu mai este considerată drept o metodă (fie ea și *fundamentală* precum o practică Ricœur) necesară deslușirii răului ci, dimpotrivă, răul devine *locul de naștere* al hermeneuticii. Astfel symbolismul răului devine începutul hermeneuticii iar relația dintre cele două devine una de identitate. Nu mai marcăm

reflecția asupra răului prin metoda hermeneutică, ci problema hermeneutică ia naștere în contact cu problema răului. O astfel de perspectivă ar trebui să modifice aproape integral teoriile cu privire atât la ceea ce înțelegem prin hermeneutică cât și la ceea ce înțelegem prin rău. Ar fi vorba (sau cel puțin ar fi trebuit!) despre o răsturnare copernicană în teoriile hermeneutice moderne.

În sfârșit, în al treilea rând, acest fragment rămâne *neîncheiat*, sau, cu alte cuvinte, Ricœur nu-și respectă promisiunea de a ne arăta cum anume *hermeneutica răului* este locul de naștere al *problemei hermeneutice* în general. Putem considera că este vorba de un puzzle și poate că tocmai aceasta era intenția lui Ricœur. Însă faptul că atare rămâne, nu există nicio explicație pe care însuși Ricœur s-o formuleze și care să răspundă acestei problematice. Poate că un răspuns în fața acestei probleme se poate construi având în vizor întreg ansamblul operei ricœuriene încercând în fiecare text hermeneutica și răul împreună.

Două precizări metodologice se impun. Mai întâi, ideea de la care pornim este relativ târzie față de primele încercări hermeneutice. Ea apare în *Conflictul interpretărilor* în articolul *Hermeneutica Răului*, articol scris în 1968. La acea dată Ricœur își încheiase atât triplul proiect al *Filosofiei voinței* (1960) cât și *Eseu asupra lui Freud* (1965). Din acest motiv, analiza noastră este sincronică și nu diacronică, adică preia o astfel de propoziție ca fiind aplicabilă întregului demers, pe câtă vreme de fapt ar fi trebuit să vorbim despre o evoluție a gândirii ricœuriene și nu despre o statică. Astfel, interpretarea noastră forțează uneori, poate nepermis de mult, sensul inițial produs de Ricœur. Să exemplificăm. „Hermeneutica răului nu este o

provincie indiferentă, ci locul de naștere al hermeneuticii” nu este nimic mai mult decât o continuare a capitolului *Recursul simbolului la reflecție* din *Interpretare asupra lui Freud* care nu este nimic altceva decât o continuare a ultimului capitol din *Simbolica Răului, Simbolul dă de gândit*. S-ar fi impus astfel o perspectivă diacronică, evolutivă, în a determina relația dintre hermeneutică și rău, în schimb noi am preferat o perspectivă sincronică care vede deja în primul pas al analizei ricœuriene rezultatele spectaculoase pe care le deschide ultimul pas.

A doua precizare metodologică ține mai degrabă de registrul intențiilor mărturisite. Măsura în care Ricœur poate fi considerat un filosof creștin, un filosof al *restaurării sensului* împotriva *mascăării sensului*, ca să preluăm aici o formulă dragă filosofului francez, nu credem că-i anulează demersul⁵². Poziția noastră este una circumspectă atât la nivelul declarați-

⁵² O astfel de precizare metodologică este necesară din două motive. Pe de o parte, însuși Ricœur o consideră importantă, pe de altă parte, atâta vreme cât subiectul în discuție este și răul devine dificil, dacă nu imposibil, să eludăm o astfel de precizare. Să dăm un exemplu: „ca auditor al predicii creștine, cred că vorbirea poate schimba „inima”, adică centrul de unde izbucnesc preferințele noastre și luările noastre de poziție”. Ricœur, *Adevăr și Istorie*, Ed. Anastasia, 1996, traducerea de Elisabeta Niculescu, p. 15. Ricœur, conștient de dificultățile unei asemenea mărturisiri va ține, mult mai târziu, să precizeze: „ar trebui să se observe că ascetismul argumentării care marchează, cred, toate lucrările mele filosofice, conduc către un tip de filosofie din care menționarea efectivă a lui Dumnezeu este absentă și în care întrebarea privitoare la Dumnezeu, ca întrebare filosofică, rămâne în ea însăși într-o suspensie care ar putea fi numită agnostică” (Ricœur, *Onself as Another*, The University of Chicago Press, 1992, p. 24), în fine, „dacă îmi apăr lucrările mele filosofice împotriva acuzației de criptoteologie, mă abțin, cu egală măsură, de a-i atribui credinței biblice o funcție criptofilosofică” (*Onself as Another*, ed.cit., idem.).

ilor de credință, pe care însuși Ricœur le mărturisește, cât și la nivelul acuzațiilor care i se pot aduce tocmai datorită acestor declarații mărturisite. Problema degajată de aceste mărturisiri stă pe calapodul unor construcții magistrale și nu poate fi privită drept o simplă declarație. Fascinanta construcție a conștiinței în raport cu simbolurile răului, relația dintre hermeneutică și simbol, relația dintre hermeneutică și sine, sunt infinit mai bogate, cred, și din acest motiv de neeludat sub auspiciile unui gând care-și mărturisește intimitatea credinței sale prin dictonul „*dorim să fim apelați din nou*”.

Trebuie însă să precizăm că demersul de față este străin de o cercetare arheologică (și uneori manieristă) care ar încerca să justifice vreun concept renumit, *identitate narativă* spre exemplu, apelând la sursele primare ale operei ricœuriene. Nu căutăm resursele originare ale *operei târzii* ale lui Ricœur. Un asemenea demers, posibil și relativ ușor de făcut, nu intră în intențiile mele. Ceea ce mă interesează este să redau cât mai onest și mai exact cu putință metoda (metodele) prin care Ricœur manipulează un concept atât de dificil precum cel de *rău*. Din acest motiv demersul meu nu este unul original, care cumva ar fi găsit, în sfârșit, cheia adecvată în a-l înțelege pe Ricœur. Dimpotrivă, lucrarea de față nu face decât să arate vizibilul.

Capitolul II.

Problemele glisării fenomenologiei în hermeneutică

1. Problemele unei „fenomenologii hermeneutice”

Se impune să afirmăm de la bun început că este imposibil să determinăm cu exactitate locul (sau momentul) în care apare „hermeneutica” în ansamblul lucrărilor lui Ricœur. Dificultatea este dată, dincolo de interpretările atât de divergente pe care exegeza le produce, de însuși Ricœur. Stăruința prin care filosoful francez încearcă să-și delimiteze propriile analize, momentele metodologice prin care trece cercetarea sa, schimbul de metode (de la fenomenologie la hermeneutică), îmbinarea metodelor (grefarea hermeneuticii pe fenomenologie), determină într-un fel această imposibilitate în a spune unde regăsim „hermeneutica”. Însă dincolo de problema pusă de momentul apariției hermeneuticii în corpusul lucrărilor ricœurului, problema cu adevărat importantă este cea a motivului, adică, foarte simplu spus, a cauzei care determină această *hermeneutică fenomenologică* (atât de neclară și ambiguă) să se producă. Perioada febrilă a anilor '60, '70, de altfel nucleul

constitativ atât al *Conflictului interpretărilor* cât și al *De la text la acțiune* și de fapt al hermeneuticii sale, poate fi văzută în același timp ca apropiere de ceea ce Ricœur va practica mai târziu ca hermeneutică cât și, dimpotrivă, ca depărtare de ceea ce Ricœur propune sub numele de hermeneutică.

Françoise Dastur într-un articol remarcabil, intitulat sugestiv *De la fenomenologia transcendentă la fenomenologia hermeneutică*¹, încearcă să surprindă articulațiile principale datorită cărora Ricœur propune hermeneutica fenomenologică. Miza care stă în spatele acestui demers anevoios și „militant” este, ne spune gânditoarea franceză, urmând întru totul indicațiile lui Ricœur, *problema sinelui*. Două dificultăți majore, din multitudinea de dificultăți posibile, sugerează un astfel de concept: pe de o parte, imposibilitatea reflecției de a accede la o atât de dorită „transparență totală a sinelui”, pe de alta, de a da sau construi o „identitate între ființă și gândire (sine)”. Iată deci neajunsurile care pun la lucru (sau cer) o astfel de fenomenologie hermeneutică: lipsa de *transparență totală a sinelui*, respectiv lipsa unei *identități între ființă și gândire*. Totuși, soluționarea acestor carențe create de problema sinelui trebuie considerate drept „vise” ale gândirii reflexive, vise ale gândirii filosofice în sensul unor idealuri niciodată de atins. De aceea un „drum ocolitor”, o „ontologie militantă” se cer ca instanțe prin care am putea măcar să sperăm, dacă nu chiar să reușim, a accesa astfel de reverii. Reflecția, fenomenologia și hermeneutica, în acest context, pot fi văzute drept căi,

¹ Françoise Dastur, *De la phénoménologie transcendantale à la phénoménologie herméneutique*, în Jean Greisch, Richard Kearney (ed.), *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Cerf, Paris, 1991, p. 38.

drumuri, poteci, prin care gândirea ricœuriană încearcă, caută, explorează un posibil acces în ubicuitatea acestor reverii. Dastur restituie, printr-un soi de hermeneutică istorică, fiecărui gânditor care stă în spatele lui Ricœur locul, problema și soluția pe care acesta le-a propus relativ la reveriile tocmai anunțate: „spiritul obiectiv” al lui Dilthey, „ontologia indirectă” a lui Maurice Merleau-Ponty, „identitatea dintre existență și înțelegere” a lui Heidegger ș.a.m.d.². Ceea ce reușește Françoise Dastur să ne arate într-un mod indiscutabil sunt legăturile complicate care se instituie între filosofia lui Ricœur și cele două tradiții majore de la care se reclamă; fenomenologia și hermeneutica. Deși Françoise Dastur se amplasează corect în mijlocul unor astfel de probleme, totuși dialectica (în sensul unui du-te-vino între fenomenologie și hermeneutică) atât de complexă și în același timp evidentă are încă nevoie să fie explicată; mai clar, are nevoie de un motiv fundamental datorită căruia se propune ca metodă.

Situați în proximitatea celor două texte, *Existență și Hermeneutică* (1965) și *Fenomenologie și Hermeneutică* (1975), suntem prinși, de fapt, în mijlocul problemelor pe care metodologia ricœuriană le produce. Hermeneutica, în primul text, este indistinct legată de ontologie pe câtă vreme aceeași (dar diferită) hermeneutică, în al doilea text, este constitutivă fenomenologiei și viceversa; dar nu numai atât, ea rămâne tributară sau mai clar spus direct legată de ontologie. Cele două texte, pe care le situăm aici drept „idei directoare” și în același timp derutante ale problemei hermeneutice în filosofia lui Ricœur,

² Françoise Dastur, *ed.cit.*, pp. 38-41.

reprezintă momente distincte și în același timp contradictorii ale operei sale. Totuși, un al treilea text face puțină lumină în această chestiune. *Despre interpretare*³, în varianta sa engleză, sau *Ceea ce mă preocupă de mai bine de treizeci de ani*⁴ în varianta sa franceză, ne deslușește, cât de cât, problema masivă pe care metodologia sa o produce. „Îngustimea” hermeneuticii simbolice practică declarată de către primul Ricœur necesită o corecție din partea hermeneuticii textuale practică de către cel de al doilea Ricœur. Oricum ar fi, dincolo de această simplă situație cronologică, reluarea de către însuși Ricœur a metodei pe care o practică ne poate spune, la un prim nivel, că „hermeneutica” sa este o construcție în timp, o construcție pe care nu o stăpânește în totalitate, o construcție pe care o clădește și reclădește pe măsură ce subiectul cercetării se deschide în fața sa.

Literatura de specialitate, cu excepții desigur⁵, preia integral și necritic precizările lui Ricœur conform cărora metoda sa poate fi cuprinsă sub titulatura de „hermeneutică fenomenologică”. Înarmați cu o astfel de abilitate, câmpul este deschis oricărei provocări. Problema este că Ricœur își delimitează metoda ca fiind ceea a „fenomenologiei hermeneutice” foarte târziu. Este vorba despre articolul *Existență și Hermeneutică*,

³ *De la text la acțiune*, ed.cit., p. 29.

⁴ *Ce qui me préoccupe depuis trente ans*, Esprit, nr. 8-9, August-Septembre, 1986, p. 240.

⁵ În *Extension of Ricœur's hermeneutic*, Patrick L. Bourgeois ne oferă o perspectivă totală și excesiv de amănunțită asupra tuturor elementelor problematice din filosofia lui Ricœur (evident, relative la tema noastră). Demersul lui Patrick L. Bourgeois este, într-o oarecare măsură similar cu al nostru, din acest motiv asupra sa vom reveni, dedicându-i, alături de Don Ihde, un întreg subcapitol.

publicat pentru prima dată în 1965⁶, în care filosoful francez deschide, programatic am spune, hermeneutica fenomenologică: „în cele ce urmează, voi încerca să exploatez căile deschise în fața filosofiei contemporane de ceea ce am putea numi *grefarea problemei hermeneutice pe metoda fenomenologică*”⁷. Vom lăsa momentan deoparte problemele multiple pe care articolul în cauză le deschide. Straturile care construiesc acest articol fac dificilă, dacă nu imposibilă, o bună prezentare a tuturor ramificațiilor pe care le implică; de la arheologia subiectului propusă de teoria psihanalitică trecând prin teleologia hegeliană până la escatologia presupus implicită în teoriile sacralului, de la refuzarea argumentației tânărului Husserl, cel din *Cercetări...*, până la conceptul de viață din *Crisis...* etc. Este vorba despre o întreagă reevaluare a propriilor sale cercetări, efectuate până în acel moment, cât și despre o declarație prospectivă; hermeneutica și fenomenologia joacă roluri diferite atât în planul semantic al limbii cât și în cel reflexiv al gândirii cât și, în fine, în cel existențial al vieții (aici regăsim conflictul interpretărilor). Ceea ce ne interesează este doar faptul că Ricœur propune „altoirea” hermeneuticii pe fenomenologie. Numai că va trece multă vreme până altoiul să prindă rădăcini; abia în 1975, Ricœur insistă din nou, spunându-ne, tot într-o manieră prospectivă, că metoda sa „o așez aici sub titlul, programatic și explorator de *fenomenologie hermeneutică*”⁸.

⁶ Frans D Vansina, *Paul Ricœur: Bibliography (1935-2000)*, ed.cit., p. 85. (de fapt, textul era pregătit încă din 1964).

⁷ *Existență și Hermeneutică*, ed.cit., p. 7 (italice în original).

⁸ *Fenomenologie și Hermeneutică*, ed.cit., p. 52 (italice în original).

O serie întreagă de întrebări pot fi ridicate pornind de la relativa confuzie produsă de confruntarea comparativă a celor două texte. Spre exemplu, să înțelegem că *în* distanța dintre cele două texte Ricœur *practică* sau *nu* fenomenologia hermeneutică? Dacă nu, înseamnă că nici măcar *Metafora vie* (1975) nu este o practică efectivă a acestei metode, ceea ce revine la a spune că fenomenologia hermeneutică se aplică exclusiv operelor târzii ale filosofului francez, mai exact odată cu *Temps et récit. Tom I. L' order philosophique* (1983)⁹. Dacă da, înseamnă că în întreaga perioadă a anilor '60, respectiv a începutului anilor '70, Ricœur practică fenomenologia hermeneutică. Trebuie spus că în 1965 Ricœur încheiase *Eseu asupra lui Freud* și se afla în mijlocul carierei sale științifice. Acest moment este unul cu adevărat problematic întrucât Ricœur începe să-și cristalizeze propria teorie hermeneutică. Hermeneutica anunțată deja în *Simbolistica Răului* și pusă în practică în *Eseu asupra lui Freud* comportă o serie întreagă de reevaluări și elucidări care vor duce într-un final la anunțarea clară a tezelor hermeneutice pe care Ricœur le va susține. Însă acest fapt se va produce abia în 1975 odată cu articolul *Fenomenologie și Hermeneutică*. Deși hermeneutica practică de Ricœur ajunge la maturitate, prin reevaluarea întregii tradiții hermeneutice, totuși, lucrurile nu sunt definitiv clare cel puțin în privința

⁹ Don Ihde în prefața pe care o scrie volumului *Conflict of Interpretation. Essays in Hermeneutics*, Northwestern University Press, 1974, nu împărtășește poziția noastră. Dimpotrivă el insistă să ne spună că toate lucrările lui Ricœur inclusiv *Eseu asupra lui Freud* (1965) sunt practici fenomenologico-hermeneutice (p. xv). Desigur, Ihde nu avea acces în 1974 la articolul scris de Ricœur în 1975.

hermeneuticii fenomenologice, întrucât „eseul de față nu are pretenția să pună în practică – „să facă” - această fenomenologie hermeneutică; el se mărginește să-i arate posibilitatea”¹⁰, ceea ce revine la a spune că în perioada anilor '60 respectiv mijlocul anilor '70, metoda sa *nu este* o practică a fenomenologiei hermeneutice.

Putem spune, de la bun început, că ne aflăm într-un paradox. Unde și cum regăsim fenomenologia hermeneutică? Este ea o practică efectivă sau doar o posibilă metodă care va fi, nu știm când, exploatată. Conform primei precizări, cea regăsită în *Existență și hermeneutică*, Ricœur nu face decât să exploateze resursele acestei metode. Conform celei de a doua precizări, cea din *Fenomenologie și hermeneutică*, Ricœur deschide, propune, adică un ceva de exploatat într-un viitor indefinit, fenomenologia hermeneutică. O astfel de dificultate evidentă răstoarnă înțelegerea adecvată a metodei sale producând cel puțin două efecte dăunătoare: (1) condamnă orice analiză să aplice „grefarea hermeneuticii pe fenomenologie”, indiferent de textul sau cartea asupra cărora ar lucra și indiferent de momentul în care respectivul text sau carte au fost produse, astfel încât impune metoda ca singura posibilitate de a-i privi opera; (2) aduce, într-o singură mișcare, fenomenologia lui Husserl, ontologia lui Heidegger, hermeneutica lui Gadamer (pentru a nu-i mai aminti aici pe Schleiermacher și Dilthey) și varianta hermeneutică a lui Ricœur în prim-planul discuției¹¹. Or, este nepermis de mult. Ceea ce se întâmplă este

¹⁰ *Fenomenologie și Hermeneutică*, ed.cit., p.52.

¹¹ Dacă în primul text *Existență și hermeneutică* (1965), Ricœur se mărginește să-și stabilească raporturile cu Schleiermacher, Dilthey, Husserl și

că Ricœur se justifică în raport cu, sau în fața lui, Husserl, Heidegger și Gadamer, ca mai apoi să-i depășească propunând încă *ceva*, aducând un surplus de sens peste sensurile prescrise deja. A ne instala, din capul locului, în acest efect de elipsă produs de hermeneutica fenomenologică, înseamnă a nu înțelege mai nimic din Ricœur.

Din acest motiv, pentru început, o *arheologie*, în sensul strict al cuvântului, a hermeneuticii fenomenologice se impune cu necesitate. Deși fenomenologia constituie fundamentul gândirii ricœurului, totuși glisarea fenomenologiei în hermeneutică, mai clar, renunțarea la fenomenologie pentru a deschide o nouă metodă numită hermeneutică, ba, mai mult, grefarea hermeneuticii pe fenomenologie nu pot fi privite drept etape clare, neproblematică, ale metodologiei ricœurului. Astfel încât se impune cu necesitate să întrebăm de ce Ricœur *grefează* hermeneutica asupra fenomenologiei ca mai târziu să o transforme în fenomenologie hermeneutică? Cu alte cuvinte, și mult mai simplu, căutăm *motivul* din cauza căruia Ricœur glisează din fenomenologie înspre hermeneutică, producând atât de problematica hermeneutică fenomenologică (că această hermeneutică fenomenologică, odată constituită, va avea de abordat alte probleme decât *problema* din cauza căreia se naște, ne interesează foarte puțin).

Astfel se impune, pentru o clarificare măcar de principiu, să vedem „mizele” care stau în spatele celor două texte atât de

Heidegger, în cel de al doilea, *Fenomenologie și hermeneutică* (1975) adaugă, aproape firesc, numele lui Gadamer. Nu putem ști dacă Ricœur se întâlnește deja cu *Adevăr și metodă* (1965) atunci când își redactase *Existență și hermeneutică*.

problematică. Conform propriilor sale mărturisiri, „miza”, în primul text, este de a „da un sens acceptabil noțiunii de *existență* - un sens în care ar trebui să-și găsească expresia tocmai reînnoirea fenomenologiei grație hermeneuticii”¹². Însă, după zece ani, „miza” este, pe de o parte, că „fenomenologia rămâne presuposiția de nedepășit a hermeneuticii; pe de altă parte, că fenomenologia nu poate să-și execute programul de *constituire* fără să se constituie într-o *interpretare* a vieții *ego-ului*”¹³. La o primă lectură, „mizele” par relativ îndepărtate una de cealaltă; *existență*, respectiv *interpretare a vieții ego-ului*. Însă, ele sunt insurmontabil legate împreună. Ce altceva este *viața ego-ului* dacă nu *existența* (interpretarea vine în acest context să spulbere intențiile de constituire a fenomenologiei fără o ieșire în afară, în lume, dincolo de subiect; să nu anticipăm, o avansare prea rapidă în Ricœur ar dăuna analizei noastre). Rămânând la nivelul primului text și stabilind *de ce-ul* nevoii unei fenomenologii hermeneutice, ne este totuși permis să sondăm și mai departe, încercând încă o întrebare. De ce *existența* are nevoie să fie redefinită, reînțeleasă, reînnoită prin grefarea hermeneuticii asupra fenomenologiei? Întrebarea este, ca în toate cazurile atunci când îl întrebăm ceva pe Ricœur, aproape redundantă. Pentru că, ne spune Ricœur, nu fără o oarecare doză de tristețe, „*dorința* de a construi o ontologie pune în mișcare întreprinderea mea”¹⁴. Să nu ne oprim aici. Încă o dată. De ce dorește Ricœur să construiască o *nouă ontologie*? Mai mult, ce înseamnă o nouă ontologie, adică

¹² *Existență și hermeneutică*, ed.cit., p. 7 (italice în original).

¹³ *Fenomenologie și hermeneutică*, ed.cit., p. 52 (italice în original).

¹⁴ *Existență și hermeneutică*, ed.cit., p. 10 (italice în original).

o nouă ontologie în raport cu o veche ontologie? Mai clar, care este ontologia pe care Ricœur dorește să o depășească propunând una nouă? Fără îndoială, acest arsenal de întrebări poate constitui avanscena întregii noastre analize, mizând mai ales pe *dorința* de netăgăduit, pe care Ricœur o manifestă. Evident că Ricœur ne mărturisește despre ce fel de ontologie este vorba. O ontologie nouă în raport cu ontologia heideggeriană, o ontologie a “drumului ocolitor”, indirectă, aluzivă, având de a lua în considerare tot ceea ce ontologia heideggeriană pierde prin instalarea prea directă în inima a *fi*-ului. O ontologie minuțioasă având de surmontat mulțimea de poteci pe care ființa se pierde înainte de a se așeza mult prea confortabil în facticitatea lumii. Lucrurile sunt clare, Ricœur ne spune exact despre ce anume este vorba. Problema efectivă este că *nu în acest text* Ricœur propune pentru prima dată nevoia unei noi ontologii. Există, în afara aluziilor permanente pe care Ricœur le face, un *text mai vechi* care propune, și el, de această dată direct, o nouă ontologie¹⁵.

Problema metodologică, anunțată relativ târziu, alături de problema ontologică, anunțată și reanunțată indistinct, țin ambele de un soi de neclaritate evidentă în opera lui Ricœur. Atât ontologia, cât și metodologia par suspendate de un proiect, sau într-un proiect niciodată finalizat. Este vorba

¹⁵ Problemele pe care o analiză în aval a operei ricœurului le deschide, absorbind oarecum natural ontologia heideggeriană și hermeneutica gadameriană, spulberă posibilitatea unei analize coerente a hermeneuticii ricœurului. Demersul nostru se mișcă, evident, din amonte încercând să discute despre raporturile lui Ricœur cu Heidegger și Gadamer. Filosofi germani vor fi mereu prezenți, însă numai ca eficacitate metodologică și nu ca analiză comparativă sau critică.

despre o *Filosofie a greșelii* distinctă de orice teologie a greșelii, care are ca problemă de fundal problema răului. Momentan, este suficient să anunțăm întreaga paletă problematică asupra căreia lucrarea de față va lucra. Planurile atât de complicate pe care o problemă relativ distinctă precum cea a metodei le aduce în față vor ocupa, fiecare, un loc aparte în ansamblu lucrării noastre. Însă, oricum ar sta lucrurile, trebuie să spunem că, deși există o anumită independență a fiecărei probleme, fie că vorbim despre metodologie, ontologie sau rău, ele sunt strâns legate împreună. Problema hermeneutică nu poate fi despărțită de problema răului; ele merg mână în mână și din acest motiv sunt imposibil de delimitat adecvat; nu în sensul unei imposibilități conceptuale, în acest sens lucrurile sunt clare, ci în sensul precis în care metoda fenomenologiei hermeneutice se dezvoltă datorită și împreună cu problema răului.

a. Interpretarea „fenomenologiei hermeneutice”

Intenția primă este să degajez terenul fenomenologic pe care hermeneutica se poate construi. Limita fenomenologiei, acolo unde nu poate funcționa ca breșă, ruptură, imposibilitate metodologică, deschide drumul hermeneuticii. Pentru Ricœur, deși această „ruptură” este conștient asumată, ceea ce se deschide ca efect al acestei rupturi nu este în totalitate controlat, astfel încât, aici, în această *breșă* fenomenologică, putem regăsi și motivul pentru care are nevoie de o nouă metodologie. Înainte de a trece la expunerea problemei pe care fenomenologia, în varianta lui Ricœur, o deschide pentru a

cere o hermeneutică, să dăm un exemplu de practică efectivă a fenomenologiei hermeneutice, pentru a pune în evidență complicațiile enorme pe care această metodă le implică.

Să alegem, potrivit temei pe care o abordăm, un articol târziu din opera filosofului francez care ni se pare reprezentativ pentru această „grefare a hermeneuticii pe fenomenologie”, și anume *Experiență și limbaj în discursul religios* (1992)¹⁶. Lăsând la o parte intenția autorului, ce vrea să ne spună textul ca *sens*, suntem interesați, mai degrabă, să vedem la lucru atât hermeneutica, cât și fenomenologia, dar mai ales „grefarea” primei metode pe a doua. Dificultatea este că acest text comportă cel puțin trei straturi semnificative diferite: unul în care putem să-l recuperăm pe Ricœur în perspectiva descendenței husserliene, un altul în perspectiva descendenței gadameriene cât și, în fine, în cel al propriei sale hermeneutici, unde ambele metode coagulează.

Textul se deschide aducând în față complicațiile pe care le ridică o fenomenologie *totală* aplicată „fenomenului religios în universalitatea sa istorică și geografică”. Această complicație nu este relativă la tema intenționalității, ca marcă a fenomenologiei, întrucât intenționalitatea nu este înțeleasă în matca ei originară, cea a lui Husserl, deci ca „iremediabil tributară reprezentării, deci obiectivării, deci pretenției de a stăpâni subiectul în ceea ce privește sensul experienței sale”, ci ca posibilitate de *transgresare* care marchează „desprinderea

¹⁶ Paul Ricœur, *Experiență și limbaj în discursul religios*, în Jean-Louis Chretien, Michel Henry, Jan- Luc Marion, Paul Ricœur, *Fenomenologie și teologie*, traducerea de Nicolae Ionel, Iași, Ed. Polirom, 1996, pp. 13-36. Toate citările din acest subcapitol trimit exclusiv la textul de față.

subiectului față de orice autoritate a sensului". Cu alte cuvinte, *sensul* nu este produs de un subiect în actele sale intenționale ca efect al relației cu un obiect. Relația subiect-obiect (constituire a sensului prin intenționalitate) este spartă prin *transgresare* ca atribut specific unor „sentimente și atitudini ce pot fi numite religioase”¹⁷. Întrucât noi nu suntem interesați, momentan, de cum anume se realizează depășirea fenomenologiei husserliene putem reține doar că, în viziunea lui Ricœur, atitudini precum „sentimentul de dependență absolută”, „sentimentul de încredere fără rezervă, în pofida a toate, în pofida suferinței și a răului”, „preocupare ultimă” etc. corespund unei descrieri fenomenologice, cu mențiunea că sunt „sentimente absolute, absolute, adică dezlegate de relațiile prin care subiectul și-ar păstra stăpânirea asupra obiectului zis religios, asupra sensului acestui obiect presupus”¹⁸. Adică, relația subiect-obiect devine acum una exterioară, deci una în care sensul nu se mai constituie *în relație*, ci una în care obiectul este exterior, în afară, deasupra, adică „un Altul prin care conștiința este afectată pe planul sentimentului”. Obiectul (religios) este dezlipit, în sensul tare al cuvântului, de orice relație intențională purtată de subiect, așa cum l-ar fi înțeles o tradiție pur fenomenologică. Dacă această *transgresare* este posibilă sau nu, nu ne interesează. Putem doar stabili că există o posibilitate de analiză fenomenologică în domeniul fenomenului religios, una în care am viza prin transgresare un *dincolo* al intenționalității. „Și dacă s-ar considera intenționali-

¹⁷ Idem, p. 13.

¹⁸ Idem, p. 14.

tatea ca prizonieră a reprezentării, ar trebui atunci să se spună că sentimentele și atitudinile evocate mai sus marchează un dincolo al intenționalității”¹⁹ Aici fenomenologia funcționează, ne spune Ricœur, cu deasupra de măsură; „admit deci, fără rezerve că este posibilă o fenomenologie a sentimentelor și atitudinilor care pot fi calificate drept religioase”²⁰.

Dar dacă o fenomenologie a sentimentelor și atitudinilor religioase este posibilă, de ce nu ar fi posibilă și o analiză fenomenologică a fenomenului religios înțeles într-un sens universal? Deoarece, ne spune Ricœur, există o carență pe care aceste sentimente și atitudini o poartă. Imposibilitatea unei analize exclusiv fenomenologice stă în faptul că, aceste sentimente și atitudini, nu au un statut *imediat*, nu sunt date direct, total, nemediat, ci printr-un limbaj. Limbajul scoate sentimentele și atitudinile religioase din *muțenie*. Însă, această operațiune este deja făcută într-o tradiție, într-o cultură, într-o istorie. Acesta este motivul pentru care fenomenologia este condamnată „să treacă printre furcile caudine ale unei hermeneutici și, mai exact, ale unei hermeneutici *textuale* sau *scripturale*”²¹, astfel încât „trebuie să renunțăm la compunerea unei fenomenologii a fenomenului religios luat în unitatea lui indivizibilă și (...) trebuie să ne mărginim, la început, la a trasa marile linii hermeneutice ale unei singure religii”²². Imposibilitatea construirii unei fenomenologii a fenomenului religios este relativă la condiția istorică, temporală și geografică a unei

¹⁹ Idem, p. 16.

²⁰ Idem, p. 15.

²¹ Idem, p. 17.

²² Idem, p. 18.

comunități religioase, ca rezultat al pulverizării limbajului, ca *arhipelag al limbii*. Singura cale de acces asupra fenomenului religios, într-un context bine determinat istoric, geografic, temporal și lingvistic este hermeneutica. Hermeneutica este astfel chemată să lucreze asupra unei comunității religioase apelând la textele, profeții, întemeietorii săi. Dar, dacă până în acest moment avem un înțeles aproape tehnic al hermeneuticii, interpretare și explicitare, ca metodă prin care putem lucra asupra unei religii (comunități religioase), Ricœur complică înțelegerea hermeneuticii adăugându-i încă un strat. Hermeneutica trebuie să meargă mai departe și să se instaleze la nivelul „cercului hermeneuticii” sau, mai degrabă, la nivelul „cercurilor hermeneutice, inerente constituirii scripturale a credinței evreiești și creștine”²³. Nefiind interesați de depășirea fenomenologiei husserliene, nu vom fi interesați nici de cum anume se constituie aceste cercuri hermeneutice în sânul iudeo-creștinismului; ne vom mulțumi doar să le amintim: a) cercul dintre *Cuvântul lui Dumnezeu* și *Sfintele Scripturi*, b) cercul dintre *Scriptură* și *comunitatea eclezială*, c) *cercul existențial*, care înglobează celelalte două cercuri la nivelul fiecărui credincios. Așadar, să ne instalăm, direct și fără a fi atenți la drumurile pregătitoare, în inima hermeneuticii ricœurului la nivelul cercului existențial. Aici, Ricœur propune un nou strat, acela în care textul biblic „nu vizează nici un în-afară, el ne are ca singur în afară pe noi înșine”, ceea ce revine la a spune că există o trecere de la „configurația internă a textului la efectul său de refigurare asupra sinelui”²⁴. Rezonanțele pe care le

²³ Idem, p. 19.

²⁴ Idem, p. 26.

produce *polifonia* textului biblic răspund *polifoniei* aflată la nivelul eu-lui individual. Astfel încât, structura polifonică a textului biblic reprezentat într-o limbă și într-o formă scrisă răspunde nevoilor, atitudinilor, sentimentelor situate în individ. Dacă prima formă poate fi decriptată hermeneutic, cea de a doua nu suportă decât o descriere fenomenologică. Eul în fața textului biblic. *Eul* (sentimente, atitudini) – descriere *fenomenologică*. Textul biblic (limbaj, istorie, cultură) – analiză *hermeneutică*. Însă pentru a complica și mai mult lucrurile, trebuie să spunem că această matriță fenomenologico-hermeneutică, atât de complexă, este aplicată asupra structurii apel/răspuns în cadrul dialogului dintre subiect (om) și obiect (religios). Aici, atât fenomenologia, cât și hermeneutica trebuie să muncească împreună pentru a delimita precis „cercul existențial” unde „înțelegerea globală a celorlalți, a sinelui și a lumii”²⁵ sunt desăvârșite.

Grefarea este acum posibilă: primul strat al unui *dincolo* al intenționalității ca obiect al relației apel/răspuns rămâne figura universală, al doilea strat, tipologia acestei relații, se manifestă la nivelul limbajului dislocat într-o mulțime de limbi, al treilea strat, limbajul este prins într-o tradiție, istorie, cultură. Avansarea procedează invers de la hermeneutică la fenomenologie, însă reiterând mereu schema apel/răspuns ca ax gravitațional al întregii analize. Situați în acest vârtej fenomenologico-hermeneutic, o paletă întreagă de întrebări poate fi formulată: nu regăsim aici un Ricœur total, un Ricœur plin, un Ricœur care-și practică propria fenomenologie hermeneutică? Răspun-

²⁵ Idem, p. 23.

sul ar fi invariabil, da. În același timp însă, ne putem întreba nu regăsim aici un Ricœur fenomenolog, care-l depășește pe Husserl (cu subîntrebările de ce? și în ce mod?), un Ricœur hermeneut, care-l depășește pe Gadamer²⁶? Răspunsul ar fi, și de această dată, invariabil, da. Complicația, în acest sens, absorbiți de Ricœur prin Ricœur, este uriașă. Straturile succesive, un soi de palimpsest, se întrepătrund, intercalează, mișcându-se împreună spre un centru focal. Ca elemente interșanjabile, Ricœur le manipulează în domenii diferite, însă pivotând sub un punct exponențial. Astfel, centrul de greutate sub care se construiește textul *Experiență și limbaj în discursul religios* stă în *schema apel/răspuns* surprins la nivelul unei conștiințe religioase. Debarasați de pretenția prin care am dori să surprindem *sensul* textului lui Ricœur, putem avansa într-o interpretare mărginită care să redea exclusiv problemele metodologice, adică o interpretare care renunță dintru început să caute *miza* textului. O astfel de precauție pune în paranteze orice pretenție de adevăr pe care textul ar putea-o reclama. Nu căutăm să înțelegem adecvat ce anume se întâmplă la nivelul

²⁶ Ricœur are o poziție cel puțin ciudată atunci când vine vorba despre Gadamer. „În măsura în care raportul întrebare/răspuns, cum îl definește Gadamer, după Collingwood, implică un domeniu prealabil de înțelegere în comun, în aceeași măsură raportul apel/răspuns are ca funcție să dea naștere acestui domeniu de înțelegere”, idem, p.14. Putem doar specula că Ricœur îl atacă aici pe Gadamer în unul din punctele fundamentale ale hermeneuticii sale. Să exemplificăm. „Înțelegerea interogabilității unui lucru este întotdeauna mai curând o interogare (...) Relația strânsă ce se manifestă între interogare și înțelegere conferă experienței hermeneutice adevărata ei dimensiune (...) Întrebând, comprehensiunea eliberează posibilitățile de sens, iar ceea ce este plin de sens se transformă, astfel în propria opinare”. Gadamer, *Adevăr și metodă*, București, Teora, 2000, p. 279.

unei conștiințe religioase, ci doar cum anume își construiește Ricœur argumentele pe baza metodei hermeneutico-fenomenologice.

Legitim, în acest moment, este să ne întrebăm dacă această metodă poate fi regăsită în toate lucrările sale. Imposibilitatea de a decide respectă ezitățile lui Ricœur. Dacă *Existența și hermeneutică* este o practică efectivă a hermeneuticii fenomenologice, nu înțelegem de ce Ricœur revine, încă o dată în *Fenomenologie și hermeneutică*, după zece ani, pentru a o propune sub titulatura de demers „programator și explorator”. Poziția noastră (care încă rămâne de dovedit) este că intenția de a propune o ontologie rămâne un *act ratat*, ca se ne jucăm aici cu terminologia freudiană, deturnând intenția inițială într-o intenție secundă. În alte cuvinte, *miza* sa, grefarea hermeneuticii pe fenomenologie, este de fapt o miză secundă. Desigur că trecerea de la fenomenologie la hermeneutică, cât și „grefarea” este, în acest text târziu, complet operată, putând cu exactitate să determinăm locul și rolul fiecărei metode, însă nu la fel stau lucrurile dacă ne îndreptăm privirea asupra începutului relației dintre fenomenologie și hermeneutică.

b. Efecte de sens ale „fenomenologiei hermeneutice”

În locul unei viziuni sinoptice, care cumva ar urmări traseul lucrărilor lui Ricœur punctând asimptomatic variațiile metodologice și de subiect într-o manieră academică, precum o face Richard Kearney²⁷, sunt mai degrabă interesat de ampla

²⁷ Richard Kearney, *On Paul Ricœur. The Owl of Minerva*, Ashgate Publishing Company, England, 2005, mai cu seamă studiul I, *Between Phenomenology*

manifestare a simptomelor care declanșează ruptura fenomenologică. Deși oferă o corectă evoluție ideatică a temelor ricœuriene, John B. Thompson²⁸ se instalează dintru început în hermeneutica fenomenologică, fără a încerca să explice momentele interne, constitutive, ale acestei metode. Desigur, scopurile filosofului american nu cer imperativ lămurirea metodei prin care și în care Ricœur lucrează, astfel încât este vorba mai degrabă despre o pendularea între fenomenologie și hermeneutică. În fapt, John B. Thompson nu are nevoie să explicitizeze construcția atât de problematică a hermeneuticii fenomenologice, întrucât miza sa privește spre ultimele analize ricœuriene încercând, prin comparație atât cu tradiția analitică, pornind de la Wittgenstein, cât și cu filosofia lui Jürgen Habermas, să dea o metodă critică, valabilă și aplicabilă, în științele sociale sub titulatura de „hermeneutică critică”; înțelegând prin aceasta „elaborarea unei teorii raționale și

and Hermeneutics, pp. 13-35. În afară de o discutabilă schiță a traiectoriei hermeneuticii ricœuriene (p. 14), prea generală și laxă, Richard Kearney ne oferă totuși o introducere în gândirea „unui gigant al filosofiei continentale” (p. 5). Însă, dacă dorim să găsim cum anume se produce trecerea de la fenomenologie la hermeneutică, Kearney nu face decât să apeleze la textele târzii, deja cristalizate, ale lui Ricœur, deși declarația prin care se deschide capitolul în discuție ne propune „să exploatăm într-o manieră detaliată cum anume prelucrează Ricœur fenomenologia pentru a-i da o nouă direcție” (p. 13), adică, din momentul în care „intuiția esențelor încetează și interpretarea simbolurilor începe” (idem). Pentru comparație, a se vedea Ricœur, *Fenomenologie și hermeneutică*, ed.cit., pp. 37-38, respectiv Richard Kearney, *The Critique of Husserlian Phenomenology*, ed.cit., pp. 16-17.

²⁸ John B. Thompson, *Critical Hermeneutics. A study in the thought of Paul Ricœur and Jurgen Habermas*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, capitolul, *Paul Ricœur and hermeneutic phenomenology*, pp. 36-70.

critice pentru a putea interpreta acțiunea umană”²⁹. Nu are importanță că Thompson vede în hermeneutica fenomenologică proprie filosofiei ricœurului o reinterpretare a filosofiei husserliene și a celei gadameriene³⁰ sau că hermeneutica fenomenologică se cristalizează doar atunci când Ricœur își concentrează analizele pe „semantica discursului”³¹. Ambele poziții susținute de Thompson pot fi atacate (deși sunt atât adevărate cât și false) însă traseul ideatic pe care filosoful american ni-l propune este, credem, unul dintre cele mai oneste, deci neangajat în niciun fel de interpretare distorsionată, pe care literatura ricœuriană l-a produs³².

Aproape de analiza noastră, urmărind însă alte scopuri, se situează Henry Isaac Venema³³. Imposibilitatea ruperii *metodei* de *sensul* pe care textele lui Ricœur îl produc ni se pare o precizare de bun augur³⁴, însă exclusiv în raport cu teza pe care Venema dorește să o susțină. Venema identifică construcția eu-lui sub cupola lumii (*lebenswelt*) decolând de pe tărâmul

²⁹ *Critical Hermeneutics*, ed.cit., p. 4.

³⁰ Idem, p. 36.

³¹ Idem, p. 70.

³² A se vedea în acest sens și studiul introductiv din Paul Ricœur, *Hermeneutics & the Human Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, pp. 1-26. David M. Kaplan discipol declarat al lui Thompson încearcă și el să circumscrie hermeneutica lui Ricœur „ca o variantă a fenomenologiei” respectiv fenomenologia cu substraturile sale hermeneutice în *Ricœur's Critical Theory*, State University of New York Press, 2003, p. 17.

³³ Henry Isaac Venema, *Identifying Selfhood. Imagination, Narrative and Hermeneutics in the Thought of Paul Ricœur*, State University of New York Press, 2000, capitolul *From Ego to Selfhood: A Question of Method*, pp. 11-37.

³⁴ „Metoda lui Ricœur nu poate fi despărțită de sens” Henry Isaac Venema, *Identifying Selfhood*, ed.cit., p. 11.

solipsist al egologiei husserliene sub impulsul imaginației³⁵. Henry Isaac Venema înțelege că ruptura fenomenologică se produce atunci când *eul* (ego) ricœurian nu mai suportă privațiunile impuse de *eul* husserlian și dorește să se transforme într-un *sine* (self). Trecerea de la ego la sine își începe astfel justificarea. Faptul că lumea se poate construi numai sub intenționalitatea unui eu ideal, transcendental, abstractizând (punând în paranteze) realitatea lumii îl face pe Ricœur, ne spune Venema, să o deschidă spre alteritate prin intermediul imaginației. Imaginația funcționează ca resort prim, ne spune Venema, prin care eul este scos din solipsismul absolut al fenomenologiei husserliene prin intermediul celuilalt. Întâlnirea sub spectrele imaginației mă salvează atât pe mine, cât și pe celălalt. Primul moment astfel stabilit, Venema mai face un pas utilizând conceptul de distanțiere³⁶. De fapt, Venema

³⁵ Asupra conceptului de *imaginație* la Ricœur vom reveni. Cert este faptul că pentru Ricœur imaginația joacă un rol fundamental în *Omul failibil* ca depășire a kantianismului (a se vedea Patrick L. Bourgeois *The limits of Ricœur's Hermeneutics of Existence*, în Lewis E. Hahn editor, *The Philosophy of Paul Ricœur*, Chicago, Open Court, 1995, p. 556.). Desigur că Ricœur îi va deturna sensurile propunând spre exemplu, în *Imaginația în discurs și în acțiune* 1976 (*De la text la acțiune*, ed.cit., pp. 199-220) un sens nou pe care mai apoi Venema îl exploatează, însă sensul inițial este cu totul altul.

³⁶ Prin *distanțiere* Ricœur ia distanță, dacă putem spune astfel, fața de opera lui Gadamer (a se vedea analiza lui James Risser, *Hermeneutics and the Voice of the Other*, State University Of New York Press, 1997, pp. 102-103). Venema înțelege perfect acest fapt (ed.cit., p. 12), însă dorește să-i construiască un sens nou. Cele două concepte, imaginație și distanțiere, sunt fundamentale în hermeneutica târzie practică de Ricœur. Numai că construcția lor este deosebit de problematică, iar efectul instalării dintru început în mijlocul unor concepte atât de puternice poate fi devastator fără o prealabilă înțelegere adecvată a motivelor care le determină.

înțelege hermeneutica lui Ricœur în varianta ei așezată, plină, la care aspiră orice hermeneutică generală, o hermeneutică fundamentală, deci una în care „preocupările propriu-zis *epistemologice* ale hermeneuticii, adică strădania ei de a se constitui într-o cunoaștere cu reputație științifică, să fie subordonată unor preocupări *ontologice*, conform cărora *înțelegerea* încetează să apară ca un simplu mod de *cunoaștere*, pentru a deveni un *mod de a fi* și de a se raporta la ființe și la existență; mișcarea de *deregionalizare* este însoțită astfel de o mișcare de *radicalizare*, prin care hermeneutica devine nu numai *generală*, ci și *fundamentală*”³⁷. În acest mod, printr-o sudură ontologică, explicația și înțelegerea devin cooriginare, căpătând titulatura de *hermeneutică fundamentală*. La nivelul acestei hermeneutici fundamentale nu mai există nicio distincție între *experiență* și *sens* al experienței astfel încât Venema este așezat în mijlocul hermeneuticii totale practicate de Ricœur. De fapt, acesta este scopul precis al interpretării lui Venema. El dorește să impună faptul că „independent de lumea sensurilor, explicațiile metodologice devin neînsuflețite. Metoda lui Ricœur poate fi pe deplin înțeleasă având în vedere câmpul de aplicabilitate, adică interpretarea sinelui (selfhood)”³⁸. Desigur că filosofia ricœurăiană poate fi văzută sub denumirea foarte generală de *filosofie a umanului*, însă în acest mod a-i echivala metoda cu *viața* și *sensurile* pe care le produce, unde metoda se transformă într-o practică a vieții ni se pare prea mult. Sub principiul originalității, Venema ne spune că „întregul proiect

³⁷ Paul Ricœur, *Sarcina Hermeneuticii*, în *De la text la acțiune*, ed.cit., p. 72 (italice în original).

³⁸ Henry Isaac Venema, *Identifying Selfhood*, ed.cit., p. 11.

filosofic a lui Ricœur poate fi fundamentat prin unitatea absolută dintre explicație ca metodologie și înțelegerea hermeneutică a sensului”³⁹. De fapt, Venema creează un soi de du-te-vino între imaginație și distanțiere. El pășește înapoi pentru a putea privi despărțirea lui Ricœur de Husserl prin intermediul imaginației, ca mai apoi, să utilizeze distanțierea pentru a rămâne prins între experiență și înțelegerea experienței. Astfel, Venema își poate construi teza conform căreia trecerea de la ego la sine se realizează prin imaginație, pe de o parte, respectiv prin distanțierea care funcționează drept principiu constitutiv al sinelui cu lumea, în care sinele se înțelege pe sine înțelegând lumea, pe de cealaltă parte. Nu intenționez să pun la îndoială ruptura dintre Ricœur și Husserl; ea într-adevăr există; însă suspectez că există și alte motive în virtutea cărora eul decolează, decât cele luate în considerare de Venema (i.e. imaginația). Mai mult, a te așeza intenționat și sub principiul originalității, în mijlocul hermeneuticii fundamentale pentru a spune că numai așa putem înțelege pe deplin *sinele* înseamnă a rata *motivele* pentru care Ricœur dorește să instituie o astfel de practică.

Cu o acuratețe de invidiat, Theodoor Marius Van Leeuwen clarifică poziționarea critică a lui Ricœur în raport cu Husserl⁴⁰. Ne grăbim să-l urmărim aici pas cu pas. (a) Mai întâi o dublă iluzie: „iluzia de a ne poziționa asupra *sinelui* prin *sine*, respectiv iluzia de a da obiectivitate epistemologică

³⁹ Henry Isaac Venema, *Identifying Selfhood*, ed.cit., p. 12.

⁴⁰ Theodoor Marius Van Leeuwen, *The Surplus of Meaning. Ontology and Eschatology in the Philosophy of Paul Ricœur*, Rodopi B.V., Amsterdam, 1981, subcapitolul 1b. *Critique of Husserl's idealism*, pp. 8-15.

voinței și sentimentelor”⁴¹. Corolarul evident; „neputința cogito-ului de a-și postula propria fundamentare și de a se include în ea pe sine însuși”⁴². (b) Apoi, problema alterității: „atunci când dorim să discutăm despre realitatea celuilalt, idealismul lui Husserl este absorbit într-un paradox. Când *Eu* sunt singura realitate nechestionabilă, celălalt este redus ca fiind doar un *sens* pentru mine (being-a-meaning-for-me)”⁴³. (c) În fine, problema centrală, cum o numește Van Leeuwen: „idealismul lui Husserl este o egologie fără ontologie”⁴⁴. Desigur că noi am redat aici argumentele lui Ricœur prin care îl respinge pe Husserl prin intermediul lui Van Leeuwen, însă numai pentru a spune că un asemenea demers, similar sau în opoziție, nu mai face nici un sens. Suntem în perfect acord cu Van Leeuwen atunci când precizează, cu dublă stăruință, că obiecția principală, fundamentală, pe care Ricœur o aduce idealismului lui Husserl este lipsa unei ontologii (cu precizarea că noi am acorda o importanță similară, dacă nu cumva superioară, *iluziei* de a putea comprehenda epistemologic *sentimentele*). Însă, Van Leeuwen nu ne oferă, până la capăt, pentru o maximă claritate, *motivele* pentru care Ricœur cere o ontologie. Gânditorul olandez este îndreptățit să afirme, pe urmele lui Ricœur, că, în perspectiva idealismului husserlian, „subiectul se închide în sine însuși, el locuiește în pseudo-lumea propriilor sale idei”, ba, mai mult, până și întrebările sale *prea* retorice pot fi justificate: „este oare omul într-adevăr

⁴¹ Van Leeuwen, *The Surplus of Meaning*, ed.cit., p.9.

⁴² Van Leeuwen, *The Surplus of Meaning*, ed.cit., p.10.

⁴³ Van Leeuwen, *The Surplus of Meaning*, ed.cit., p.11.

⁴⁴ Van Leeuwen, *The Surplus of Meaning*, ed.cit., p.12.

stăpânul tuturor semnificațiilor lumii? Oare viziunea sa nu este determinată de relații aflate într-o comunitate, într-o istorie, într-o cultură la care el ia parte?”, dar numai pentru a putea, mai apoi, să concluzioneze apoteotic „idealismul nu face dreptate experienței întemeiate într-o totalitate pre-dată”⁴⁵.

Problemele pe care le degajăm din interpretarea lui Van Leeuwen sunt relative la strădania sa de a-i face dreptate lui Ricœur încercând, mai întâi, să-i justifice ontologia inexistentă și, mai apoi, să-i împingă propriile analize până într-un punct care, deși Ricœur și l-ar fi dorit, este ilegitim. Astfel, teologul olandez preocupat, mai degrabă, de *ontologia* pe care Ricœur o produce identifică primele mișcări hermeneutice în *Omul failibil*⁴⁶. Depășind varianta hermeneuticii simbolice considerată ca făcând parte din „preistoria investigațiilor hermeneutice”⁴⁷, Van Leeuwen se concentrează asupra problemelor pe care limbajul și textul le deschid ca probleme interpretative. Secționând, aproape mecanic, *Omul failibil* în trei diviziuni Van Leeuwen precizează: „(1) în al doilea capitol al lucrării *Omul failibil* posibilitatea ființei umane de a se deschide spre adevăr este conectată de posibilitatea limbajului și de posibilitatea de a da un sens lumii, (2) în al treilea capitol al lucrării *Omul failibil*, pentru prima dată, apare ideea conform căreia omul

⁴⁵ Van Leeuwen, *The Surplus of Meaning*, ed.cit., p.12. (italice în original).

⁴⁶ „Nucleul hermeneuticii lui Ricœur a fost fondat în *Omul Failibil*”, T.M.Van Leeuwen, *The Surplus of Meaning*, ed.cit., p. 69.

⁴⁷ Van Leeuwen, *The Surplus of Meaning*, ed.cit., p. 135. Interesant în perspectiva pe care o deschide Van Leeuwen este faptul că el anulează, din punct de vedere hermeneutic, valoarea lucrării *Simbolica răului*, pentru a putea identifica hermeneutica în *Omul failibil*. Faptul ni se pare ciudat dintr-un motiv banal: Ricœur nu utilizează nici măcar o dată conceptul de hermeneutică în *Omul failibil*.

trebuie să interpreteze semnele omului pentru a putea găsi o direcție spre desăvârșirea totală a propriei sale umanități, (3) în al patrulea capitol al lucrării *Omul failibil* Ricœur observă că, de fapt, limbajul uzual se constituie înăuntrul diferenței subiect-obiect, că deci, limbajul prin care viața interioară a omului este exprimată trebuie să fie, paradoxal, dat printr-o formă indirectă”⁴⁸. În acest mod, Van Leeuwen abordează pe rând „capacitatea limbajului de a se referi la lume și de a propune sensuri”, apoi, în al doilea rând, va încerca să vadă „interpretările de texte pe care tradiția ni le pune la dispoziție (ce se întâmplă când omul încearcă să-și aproprie sensul pe care aceste tradiții îl dezvoltă?)”, și în fine, în al treilea rând, va încerca să înțeleagă „limbajul metaforic și simbolic”⁴⁹. Prin acest procedeu Van Leeuwen nu face decât să-l instaleze pe Ricœur într-o tradiție bine delimitată. O tradiție matură care a înțeles deja că problema limbii (a limbajului în general) și problemele deschise de un limbaj inscripționat (textele) se supun interpretării. Dar nu numai atât, ci și că ambele, atât limbajul cât și textele, sunt deja interpretări. Nu este vorba deci de a-i aduce un prejudiciu teologului olandez, ci de a spune că el operează un transfer pe care Ricœur însuși nu-l operează. Înseamnă, în alte cuvinte, a-i produce o nedreptate lui Ricœur în virtutea dreptății pe care alte texte ale sale o afirmă⁵⁰. De fapt, Van Leeuwen dorește să racordeze analizele

⁴⁸ Van Leeuwen, *The Surplus of Meaning*, ed.cit., pp. 73-74.

⁴⁹ Van Leeuwen, *The Surplus of Meaning*, ed.cit., p.75.

⁵⁰ Probabil că această interpretare, forțată am spune noi, se datorează faptului că Van Leeuwen lecturase prefața lui Ricœur la Ihde (de altfel avem chiar o notă în care Van Leeuwen mărturisește acest fapt, ed.cit., p.27), în care Ricœur încerca să-și justifice hermeneutica începând de la

lui Ricœur la cele ale lui Gadamer și Derrida⁵¹ (vom reveni asupra acestei probleme). Faptul ca atare nu este imposibil, dar demersul sau este anacronic, adică îl justifică pe Ricœur în fața *hermeneuților* celebri operând un transfer inexistent. A merge înapoi pentru a prelua din *Omul failibil* dovezile unei hermeneutici viitoare, pe care Ricœur o va practica, ni se pare un demers cel puțin nefiresc. Perspectiva noastră este ceva mai limitată; mișcarea pe care Ricœur o operează la nivelul *Omului failibil*, după ce încheie *Voluntar și involuntar*, nu este una hermeneutică care deschide probleme complexe pe care o teorie hermeneutică matură va avea să le deslușească, ci este o mișcare firească care are de operat cu ceea ce rămâne în afara unei analize fenomenologice.

c. Hermeneutica latentă a extensiilor fenomenologice

Cu o precizie analitică sporită, făcând un pas înapoi față de Van Leeuwen, Don Ihde⁵² identifică hermeneutica *latentă* practică de Ricœur în prima sa operă, *Voluntar și involuntar* (1950). Relația privilegiată pe care Don Ihde a purtat-o cu

volumul *Omul failibil*, în *Foreword by Paul Ricœur* în Don Ihde, *Hermeneutic Phenomenology*, ed.cit., p. xvi.

⁵¹ Van Leeuwen, *ed.cit.*, pp. 74-110.

⁵² Ihde se mișcă între două articole principale: *Existential Phenomenology* (1954) și *Hermeneutică și existență* (1964) pentru a putea da ceea ce filosoful american numește, pe urmele lui Ricœur, „o filosofie concretă a existenței” (*Hermeneutic Phenomenology*, ed.cit., p. 10), deci una ruptă de pretențiile autojustificative ale fenomenologiei în varianta ei husserliană, cât și distanțată de varianta, destul de problematizantă, a fenomenologiei existențiale prin reprezentantul său de seamă Jean-Paul Sartre (*Ființa și neantul* 1943) sau Maurice Merleau-Ponty (*Fenomenologia percepției* 1945). Locul lui Sartre, cât și al lui Maurice Merleau-Ponty în raport cu Ricœur este unul mult prea important pentru a fi menționat într-o notă de subsol.

Ricœur se datorează, probabil, faptului că Ihde este primul filosof american care scrie o lucrare (teza sa de doctorat) dedicată în totalitate filosofiei gânditorului francez⁵³. Faptul că Ricœur îi scrie prefața ne îndreptățește o astfel de opinie. Ihde își intitulează teza *Hermeneutic Phenomenology*, fiind în acest sens primul exeget care identifică complexa structură a operei lui Ricœur sub numele de hermeneutică fenomenologică. Fără îndoială că Ihde preia precizările din *Existență și hermeneutică*⁵⁴, însă faptul rămâne, el aplică această metodă tuturor volumelor lui Ricœur începând cu *Voluntar și involuntar*, până la *Eseu asupra lui Freud*. Demonstrația sa este cu adevărat spectaculoasă. Lipsit de prezența exegezei, inexistentă la acea vreme, Ihde construiește o întreagă tipologie fenomenologico-hermeneutică prin care putem lectura opera lui Ricœur. Conceptul de *diagnoză*, cheie a întregii lecturii, identifică atât problemele cât și soluțiile pe care Ricœur le propune. Ihde preia acest concept din Ricœur, dar modul în care-l utilizează este diferit. Pentru Ricœur diagnoza funcționează ca liant între corpul propriu (corp vecu) și corpul ca obiect al științei. Mai exact, „să nu existe oare nicio relație între corpul ca al meu sau al tău și corpul ca obiect printre alte obiecte ale științei? Ar trebui să fie, întrucât vorbim despre același corp. Dar această legătură nu este una a coincidenței, ci una a *diagnosticului*”.

⁵³ În Franța, în același timp, apare lucrarea lui Michel Philibert, *Paul Ricœur ou la liberté selon l'espérance*, Paris, Seghers, 1971.

⁵⁴ De fapt Ihde, într-o notă de subsol, explică diferențele dintre o hermeneutică fenomenologică în varianta lui Heidegger și cea în varianta lui Ricœur (*Hermeneutic Phenomenology*, ed.cit., p. 4, nota 2). Dar nu este nimic altceva decât repetarea argumentației pe care însuși Ricœur o produce în *Existență și hermenutică* (ed.cit., p. 10).

Astfel încât, „orice moment al cogito-ului poate servi ca indicator a unei moment al corpului obiect – mișcare, secreție etc. – și fiecare moment al corpului obiect este un indicator al unui moment al corpului care aparține unui subiect, indiferent că este vorba despre afectivitate sau vreo funcție particulară”⁵⁵. Avem de-a face cu un soi de reciprocitate la îndemână, în sensul foarte precis al decriptării mutuale a simptomelor produse în *corpul obiect* de către *corpul propriu* (al unui subiect cogitant) și viceversa. Diagnoza dă seama, sau explică, cum anume funcționează corpul obiect prin intermediul corpului propriu, mișcarea fiind făcută și în sens invers. Ihde îi rescrie semnificația, lărgind-o, încercând să aplice acest concept asupra celor trei volume care compun *Filosofia voinței*. Pentru Ihde, diagnoza survolează analitic identificând cu minuțioasă precizie excesele involuntarului (ca probleme) în *Voluntar și involuntar*, cât și efectele sale la nivelul unui empirism al vieții (ca probleme și posibile soluții) în *Omul failibil*, pentru a împăca disonanțele existente într-o *fenomenologică hermeneutică simbolică* (ca soluții temporare) în *Simbolica răului*.

Deși lucrarea rămâne una de referință, are dezavantajul de a fi scrisă sub auspiciile unei așteptări⁵⁶. Este vorba despre volumul, niciodată apărut, *Poetica voinței*. Astfel încât, problemele pe care le identifică Ihde rămân fără soluții. Curios este faptul că până și Ricœur, în 1971⁵⁷, încă spera să-și scrie

⁵⁵ Paul Ricœur, *The voluntary and the involuntary*, ed.cit., p. 12-13 (italice în original).

⁵⁶ Don Ihde, *Hermeneutic Phenomenology. The philosophy of Paul Ricœur*, p. 80.

⁵⁷ Ricœur, *Foreword* în Don Ihde, *Hermeneutic Phenomenology. The philosophy of Paul Ricœur*, ed.cit., pp. xiv, xv, xvii.

lucrarea care va elucida, odată pentru totdeauna, problemele lăsate în suspensie după finalizarea volumului *Interpretare asupra lui Freud*. Evident, Ihde, cu un acut simț antiteologic, își va corecta așteptările interpretând chiar, într-o manieră pe care Ricœur o va amenda, o apropiere excesivă între o posibilă hermeneutică filosofică și una biblică⁵⁸.

Filosoful american ne spune că putem regăsi în *Voluntar și involuntar*, o lucrare eminamente fenomenologică, *structuri* care nu mai pot fi descrise eidetic, așa cum Ricœur intenționa, și în acest sens trecerea de la fenomenologie la hermeneutică nu este decât un moment amânat, dar previzibil. Miza centrală a lucrării *Voluntar și involuntar*, descrierea eidetică a *voluntarului* și *involuntarului*⁵⁹, nu poate fi susținută, ne spune Ihde, întrucât „acțiunile voluntare se întâlnesc și sunt limitate de acțiuni involuntare. Partea involuntară a acestei reciprocități (întâlniri) formulează deja necesitatea unei hermeneutici”⁶⁰. Imposibilitatea regroupării actelor involuntare într-o descriere eidetică, căci ele scapă unei descrieri care manipulează *orice* sub renumita formulă, „*fiecare conștiință este conștiință-despre...*”⁶¹, deschide calea unei hermeneutici. Supoziția elementară pe

⁵⁸ Don Ihde, *Paul Ricœur's place in the hermeneutic tradition* în Lewis E. Hahn editor, *The Philosophy of Paul Ricœur*, ed cit, pp. 58-68. Referitor la obiecțiile lui Ricœur la adresa lui Ihde, a se vedea idem, p. 77.

⁵⁹ Paul Ricœur, *Freedom and Nature*, ed.cit., p. 2.

⁶⁰ Don Ihde, *Hermeneutic Phenomenology. The philosophy of Paul Ricœur*, ed.cit., p. 27.

⁶¹ În traducerea lui Alexandru Boboc în Edmund Husserl, *Filosofia ca știință riguroasă*, Ed. Paideia, București, 1994, p. 21. În traducerea lui Aurelian Crăiuțu, insignifiant modificată, „a conștiinței de a fi conștiința despre”, ed.cit., p. 64.

care Ihde o practică, extrasă din analiza atentă a lucrării *Voluntar și involuntar*, este aceea conform căreia fenomenologia nu poate opera în câmpul obiectelor, lăsând locul unei investigații hermeneutice. Ihde situează *corpul*⁶², ca element primordial al involuntarului, într-o paradigmă obiectivă, științifică, biologică, deci pragmatică, astfel încât singura metodă de analiză a sa ar fi hermeneutica. În acest context al jocului dintre fenomenologie și universul obiectiv (voluntar și involuntar) și mai ales „a conflictului dintre aceste teorii distincte”, putem întrezări „*hermeneutica latentă* a lucrării *Voluntar și involuntar*”⁶³ (s.n.). Corpul, așa cum îl înțelege Ihde interpretându-l pe Ricœur, apare ca sursă a unor anumite nevoi involuntare (foamea, setea, nevoi sexuale etc.). Însă aceste nevoi involuntare sunt „obscur” pentru o analiză fenomenologică, astfel încât problema care constituie trecerea de la fenomenologie la hermeneutică stă în „obscuritatea” acestor nevoi. „Nevoile resimțite sunt mai întâi experimentate, însă experiența este obscură cel puțin în sensul că nevoia simțită este prerrepre-

⁶² Ne mărginim, momentan, să redăm aici teza pe care Ihde o susține fără a încerca pe cont propriu o nouă analiză asupra problemelor pe care *corpul*, în varianta fenomenologiei husserliene, le deschide. Ihde nu ne oferă în totalitate motivele pentru care corpul devine atât de problematic în fenomenologia lui Ricœur. Explicațiile sale, care mizează pe apropierea excesivă dintre Ricœur și Gabriel Marcel sunt totuși insuficiente. Mai degrabă fenomenologia husserliană este cea care problematizează corpul (Merleau-Ponty și Sartre, pentru a-i aminti aici pe filosofii cu care Ricœur poartă, uneori invizibil, un dialog permanent).

⁶³ Don Ihde, *Hermeneutic Phenomenology. The philosophy of Paul Ricœur*, ed.cit., p. 29.

zențațională”⁶⁴. Obscuritate fenomenologică, dacă o putem numi astfel, adică imposibilitatea analizei intenționale de a accesa aceste „nevoi” experimentate constituie limita fenomenologiei și cerința unei analize obiective (hermeneutica *latentă*). Însă tocmai aici ne despărțim de interpretarea lui Ihde. Ceea ce se deschide ca obiect al științei, în cazul acesta corpul, cade în sfera unei analize *empirice* și nu a uneia hermeneutice. Evident că Ricœur va transforma acest *empirism* al involuntarului într-o hermeneutică (și în acest sens putem discuta despre o hermeneutică *latentă*), dar cel puțin, la început, și mai cu seamă în *Voluntar și involuntar*, atunci când analiza fenomenologică se încheie, ceea ce se deschide ca metodă nu este sub nicio formă o hermeneutică. Să nu înțelegem că Ricœur va cădea într-un empirism vulgar. Suspiciunea la adresa științei ca putere legitimoare absolută este o lecție învățată de la Husserl și nu avem îndoieli că Ricœur și-a însușit-o pe deplin. Ci, ceea ce dorim să afirmăm este că hermeneutica nu era în planul inițial al filosofului francez, ea apare *pe drum*, construită și reconstruită împreună cu conceptul pe care dorea să-l analizeze. Nu este dificil de intuit că noi avem aici în vedere conceptul de rău, însă, momentan, nu ne vom aventura într-o analiză a acestuia. Sperăm mai întâi să delimităm cu exactitate ceea ce înseamnă hermeneutică fenomenologică în opera lui Ricœur (fără a lua în considerare faptul că metoda, hermeneutico-fenomenologică, se dezvoltă împreună cu conceptul de rău).

⁶⁴ Don Ihde, *Hermeneutic Phenomenology. The philosophy of Paul Ricœur*, ed.cit., p. 36.

Trecerea de la fenomenologie la hermeneutică poate fi înțeleasă mai bine, în optica lui Ihde, dacă apelăm la conceptul, anunțat deja, cel al *diagnozei*. Astfel, obscuritatea elementară a involuntarului este de fapt produsă, am spune, intenționat de către Ricœur. Motivul principal este acela conform căruia idealul absolut al voinței umane, „visul inocenței”, nu poate funcționa din cauza obscurității elementare a involuntarului. Dar numai stipulând acest ideal și imposibilitatea de a-l obține putem mai apoi să soluționăm problemele pe care acesta le deschide. Altfel spus, Ricœur impune o limită absolută a voinței umane (un ideal) pentru a putea dovedi că tocmai din cauza acestei limite avem o seamă întreagă de *obscurități* care nu pot fi înțelese prin intermediul acțiunilor noastre intenționale. „Pe de o parte, ne spune Ihde, posibilitățile fundamentale (ale voinței, n.n.) sunt un *ideal*, adică cea mai înaltă posibilitate a voinței în limitele structurale ale ființei umane; pe de cealaltă parte, limita este dată de reciprocitatea dintre voluntar și involuntar care funcționează ca o margine între subiectivitatea și obiectivitatea unui univers al discursului. Astfel, prima limită care deschide calea spre un univers mitic ca „visul inocenței” stă în contrast cu a doua limită care este relativă la obscuritatea existențială”⁶⁵.

Acest rest, obscuritate se constituie ca o masă amorfă (acțiuni involuntare produse de *caracter, inconștient și corp*⁶⁶) ce nu mai poate fi tratată printr-o metodă fenomenologică. Faptul că Ihde își ia drept obiect al analizei sale corpul, demonstrând

⁶⁵ Don Ihde, *Hermeneutic Phenomenology. The philosophy of Paul Ricœur*, ed.cit., p. 36.

⁶⁶ Paul Ricœur, *Freedom and Nature*, ed.cit., pp. 355-444.

limita în care funcționează „visul inocenței”, nu este foarte important, (pentru a nu mai insista asupra faptului că Ricœur va renunța la problemele pe care corpul le aduce, depășind această problemă atât de caracteristică unei analize fenomenologice post-husserliene) ci, ceea ce trebuie să înțelegem este că Ihde identifică necesitatea unei hermeneutici tocmai în acțiunile obiective, incontrollabile fenomenologic, pe care corpul le produce. Fapt este deci că *masa* în discuție are nevoie de o nouă metodă, un nou ceva care să o poată înțelege și în același timp integra într-o teorie generală a voinței. Ceea ce fenomenologia nu mai reușește să analizeze, întrucât îi scapă, fiind blocată de ieșirea în decor, dacă o putem numi astfel, a involuntarului, se constituie într-un material care cere intervenția hermeneuticii. Actele neelucidate sub spectrul fenomenologiei (*corpul, caracterul, inconștientul*) nu mai pot fi analizate direct, intențional, noetic-noematic, ci indirect, ca material secund, ca interpretare. Hermeneutica apare ca fiind necesară ca metodă de lucru, un instrument, care are la îndemână *secvențe* brute. Problema efectivă este că noi nu suntem convinși că Ricœur închide fenomenologia pentru a putea deschide o hermeneutică. Într-adevăr, restul (obscuritatea) fenomenologic impune o altă metodă, numai că este o metodă în construcție, o metodă care se dezvoltă odată cu *obscuritatea* fenomenologică, alta decât cea pe care Ihde o ia în considerare; deși este neclar modul în care excesele involuntarului nu pot fi analizate fenomenologic.

Trei ani mai târziu, în 1975, Patrick L. Bourgeois ne oferă o nouă grilă interpretativă distinctă de cea a lui Don Ihde. Dacă Ihde vorbește despre hermeneutica latentă regăsită în *Voluntar*

și *involuntar*, Bourgeois, mult mai critic, vorbește și el despre substraturile hermeneutice ale fenomenologiei ricœurului ale aceleași lucrări, dar numai pentru a vorbi despre ceea ce Ricœur vorbește fără a ști că vorbește. Să nu complicăm inutil lucrurile, două demersuri distincte ne propune Bourgeois: mai întâi, ne arată, simplu și eficace, hermeneutica implicită a fenomenologiei ca, mai apoi, să ne indice *extensiile* hermeneutice ca dezvoltări reieșite din fenomenologie. Dar nu numai atât, hermeneutica implicită a fenomenologiei cât și extensiile ulterioare ale hermeneuticii din fenomenologie sunt practicate de către Ricœur, ne spune Bourgeois, într-o oarecare perfectă indistinție. Să încercăm a limpezi lucrurile. Dacă pentru Ihde, corpul, ca act involuntar, ruinează analiza fenomenologică pentru a cere o hermeneutică, Bourgeois complică lucrurile afirmând că de fapt o fenomenologie a voinței implică, într-un mod total, un substrat interpretativ. Mai clar, pe de o parte, în cazul lui Ihde, lucrurile nu sunt cu adevărat foarte complicate, *obscuritatea* fenomenologică deschide drumul hermeneuticii, ceea ce fenomenologia nu mai poate analiza (indiferent dacă este vorba despre un eșec al metodei sau un eșec impus de Ricœur) rămâne în sarcina hermeneuticii. Însă, de cealaltă parte, Bourgeois nu identifică, cumva un loc palpabil, în care fenomenologia nu mai funcționează, ci, mai degrabă, filosoful american ne spune că însăși *dinamica* unei fenomenologii a voinței implică o hermeneutică. Adică, în sensul foarte concret în care *voința* umană care *acționează* cere un *discurs*. Limita fenomenologică, ca act pur a voinței scoate în afară un discurs: „un nou echilibru” cum îl numește Bourgeois, pe urmele lui

Ricœur, între *a spune* și *a face*⁶⁷. Acest nou echilibru ne oferă matrița atât de complexă a fenomenologiei hermeneutice. În acest dispozitiv fenomenologico-hermeneutic putem decodifica *momentul dinamic* în care fenomenologia presupune deja o hermeneutică. Nu are importanță că Bourgeois se mișcă anacronic (în acest sens demersul său este similar cu al nostru) adică, preia dintr-un articol târziu (*Religie, ateism, credință*, 1968) elementul necesar, discursul, pentru a-l aplica asupra analizei fenomenologice din *Voluntar și involuntar*, creând astfel o tensiune dinamică prin care reușește să dovedească hermeneutica implicită a fenomenologiei; ba, mai mult, subtila sa analiză este perfect valabilă. Problema efectivă este că analiza sa comportă un substrat secund în raport cu substratul principal care cere ruptura fenomenologiei și intrarea în hermeneutică. În alte cuvinte, Bourgeois sesizează la un nivel atât de profund, legătura dintre a face și a spune, al implicitei hermeneutici aflate în fenomenologie, cât și extensiile hermeneutice din fenomenologie, numai pentru a nu sesiza, la un nivel mult mai superficial, *motivul central* din care și prin care Ricœur complică atât de mult lucrurile.

Putem, în acest moment, specula, cu titlu provizoriu și perfect conștienți de lipsa unor dovezi clare, următoarele: în 1975, Ricœur publică articolul *Fenomenologie și hermeneutică* din care, într-o notă de subsol, aflăm că „acest eseu face bilanțul schimbărilor de metodă implicate de propria mea evoluție, de la o fenomenologie eidetică, în *Le Volontaire et l'Involontaire* (...),

⁶⁷ Patrick L. Bourgeois *Extension of Ricœur's Hermeneutic*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1975, subcapitolul *Saying and doing: a new „equilibrium”*, pp. 130-133.

până la *De l'interpretation. Essai sur Freud (...)* și *Le Conflit des interpretations. Essais d'hermeneutique*.”⁶⁸ Supoziția noastră este că Ricœur, dincolo de propriile sale interese filosofice, reacționează la cărțile lui Don Ihde și Patrick L. Bourgeois. Ambii autori sunt lipsiți de articolul în cauză, însă ambii autori propun interpretări prin care fenomenologia și hermeneutica ocupă poziții indistincte, alambicate și niciodată pe deplin clare. Încă o dată, Ricœur nu face nicio precizare în acest sens, adică nu ne spune că eseul său ar fi în vreun fel lămuritor la adresa celor două cărți, însă nu putem să nu observăm, mai întâi, interpretările exegezei relative la problemele unei fenomenologii hermeneutice, iar mai apoi, clarificările propuse de însuși Ricœur respectivei probleme. De fapt, speculația noastră nu este într-un totu lipsită de fundamente. Charles E. Reagan⁶⁹, colaboratorul apropiat al filosofului francez ne oferă motive serioase să ne continuăm supozițiile. Dacă, într-adevăr Franța îl „uită” pe Ricœur după evenimentele din 1969 și publicul său devine cel anglo-saxon, iar articolele din *De la text la acțiune* sunt adresate specialiștilor, alții decât cei continentali, atunci *Fenomenologie și hermeneutică* se adresează aproape exclusiv acestui grup de cercetători. Fără îndoială, fie ea și o presupunere, Ricœur lecturase cărțile lui Ihde și Bourgeois, ceea ce revine la a spune că *Fenomenologie și hermeneutică* este o reacție la adresa celor două cărți, cel puțin la nivelul clarificărilor metodologice. Desigur, intențiile manifeste ale textului sunt direcționate către o problemă filosofică, cea a

⁶⁸ *Fenomenologie și hermeneutică*, ed.cit., p. 37 (nota 1).

⁶⁹ Charles E. Reagan, *Paul Ricœur. His life and his work*, Chicago, The University of Chicago Press, 1996, p. 49.

existenței, însă metodologia prin care va trebui să manipulăm această problemă, care stă, deci, dedesubtul existenței, este neclară. Ea rămâne relativ neclară și după acest articol. Trebuie spus că Ricœur nu ne lasă să vedem, nici în acest text, fenomenologia hermeneutică drept o metodă prin care va trebui să manipulăm un concept precum răul. De fapt, spre mijlocul anilor '70 Ricœur renunță la problema răului, iar *Metafora vie* deși răspunde unor supoziii lansate în *Simbolistica răului*, va dezvolta teme de cercetare străine problemei care preocupă lucrarea de față. Totuși, trebuie să spunem că articolul *Fenomenologie și hermeneutică* dizolvă orice fel de neînțelegeri, mai întâi, legate de presupusa hermeneutică latentă a fenomenologiei cât și, mai apoi, a extensiilor fenomenologice ale hermeneuticii. Clarificările operate de Ricœur pun lucrurile în ordine, iar interpretările celor doi eminente exegeți nu se susțin. De fapt, interpretările propuse atât de Ihde cât și de Bourgeois nu sunt fundamental incorecte; mai degrabă lipsa de claritate proprie lucrărilor lui Ricœur determină această pluralitate divergentă a exegezei. Însă, înainte de a trece la problemele care ne preocupă, putem spune că interpretările atât de divergente produse de exegeză pot fi unite sub ceea ce Walter J. Lowe, preluând din Ricœur, numește *mister*⁷⁰. Filosoful american așează cele trei lucrări ca răspunsuri la trei mistere. Astfel, *Voluntar și involuntar* ar răspunde unui mister-relație, relația *corpul viu-corpul obiect*, *Omul failibil* ar avea în centrul său un mister-problemă, *misterul ființei*, și, în fine, *Simbolica răului* ar răspunde unui

⁷⁰ Walter J. Lowe în Paul Ricœur, *Failible Man*, New York, Fordham University Press, 1986, p. viii.

mister-evidență, *realitatea irațională a răului*⁷¹. Faptul că, pentru Lowe, *misterul ființei* este cumva în centru și creează legătura dintre celelalte două este perfect sustenabil. Lowe ne explică exact cum anume putem înțelege misterul în termeni ricœurieni⁷² și, mai mult, că centrul gravitațional al întregii construcții ricœuriene stă sub semnul “afirmației originare” și a “dorinței de a exista” astfel încât Ricœur este nevoit să atace direct probleme complexe precum natura umană, voința umană, fragilitatea umană, iraționalitatea răului. Însă faptul că *Voluntar și involuntar* corespunde unei analize eidetice, *Omul failibil*, uneia empirice iar *Simbolica răului* uneia simbolice este insuficient pentru a marca diferența care se instituie între metoda fenomenologică și cea hermeneutică. Evident, jocul este ceva mai complex, iar Lowe înțelege, după Ricœur, prin eidetic, empiric și simbolic, dincolo de metode de lucru, realitatea de descifrat a omului în totalitatea sa, astfel încât cele trei cărți vin să decripteze, într-o manieră holistă⁷³, această realitate. Însă, pentru analiza noastră este important să sesizăm, de la bun început, alături de Lowe „eșecul deliberat al metodei fenomenologice”⁷⁴ și deschiderea unei noi metode numită hermeneutică. Că acest eșec este unul deliberat, suntem în totalitate convingși (deși nu înțelegem foarte exact motivele care cer un asemenea eșec), că, în schimb, deschide o hermeneutică clară, avem îndoieli.

⁷¹ Walter J. Lowe nu construiește o astfel de tipologie mister-relație, mister-problemă, mister-evidență, jocul ne aparține în totalitate.

⁷² Walter J. Lowe în Paul Ricœur, *Failible Man*, ed.cit., p. xxx (nota 16).

⁷³ Walter J. Lowe în Paul Ricœur, *Failible Man*, ed.cit., p. viii.

⁷⁴ Walter J. Lowe în Paul Ricœur, *Failible Man*, ed.cit., p. xxv.

2. Pentru o filosofie a voinței

a. Limitele fenomenologice ale voinței

Se impune cu necesitate să limpezim „eșecul deliberat al metodei fenomenologice”, cum îl numește Lowe, insistând asupra *abstractizării, greșelii și transcendenței*, ca factori vizibili care cer schimbarea de metodă, adică renunțarea la fenomenologie și intrarea în câmpul problematic al hermeneuticii, urmând ca, în același timp, să limpezim și factori *invizibili* (efecte clare ale celor vizibili) care reclamă o nouă metodă și produc, de fapt, indeciziile metodologiei ricœurului.

Proiectul unei *Filosofii a voinței*, deschis de volumul pivot *Voluntar și involuntar*, ne anunță, dintru început, că ceea ce se află în afara analizei fenomenologice nu ar trebui să ne intereseze, întrucât centrul analizelor va fi „o descriere pură și o înțelegere pură a voluntarului și a involuntarului (s.n.)”⁷⁵ ca structuri fundamentale ale voinței. Dar, cum se întâmplă adesea cu Ricœur, lucrurile nu stau întocmai așa. Pentru a putea accede la aceste *structuri fundamentale*, trebuie să operăm, de la bun început, o abstracție, o punere în paranteze, o *epoché*, a greșelii și a transcendenței. Ceea ce înseamnă că *Voluntar și involuntar* se deschide cu o închidere. Mai exact, nu există nicio fenomenologie a *transcendenței* și a *greșelii*⁷⁶, numai pentru a putea spune mai apoi, că scopul ultim al lucrării sale va fi tocmai analiza directă a greșelii și a transcendenței (când vorbim despre scopul ultim al lucrării *Filosofia voinței*, trebuie

⁷⁵ Paul Ricœur, *The voluntary and the involuntary*, ed.cit., p. 3.

⁷⁶ Paul Ricœur, *The voluntary and the involuntary*, ed.cit., p. 3.

să avem în vedere, în mod necesar, toate cele trei volume care o compun). Imposibilitatea construirii unei fenomenologii a transcendenței și a greșelii este relativă în primul volum, oricât de prozaic ar putea părea, la condiția faptului de a fi om. Cele două concepte se refuză unei analize fenomenologice, întrucât sunt extremitățile absolute care, în cazul greșelii, „*alterează la modul profund inteligibilitatea omului*”, respectiv, în cazul transcendenței, „*ascunde înăuntrul ei originea ultimă a subiectivității*”⁷⁷ (s.n.). Retezând de la bun început accesul fenomenologiei atât la „originea absolută a subiectivității” cât și la *acel ceva* care „alterează la modul profund inteligibilitatea omului”, s-ar crede că fenomenologia este condamnată să discute despre orice altceva decât despre „lucrurile în ele însele”.

Cu adevărat foarte important este să înțelegem bine ce anume înțelege Ricœur prin abstractizarea greșelii și a transcendenței. Filosoful francez afirmă deschis: „astfel (...) structurile fundamentale ale voluntarului și involuntarului, pe care vom căuta să le *descriem* și să le *înțelegem*, își capătă pe deplin semnificația numai atunci când abstracția care ne permite să le elaborăm este desființată”⁷⁸. De fapt, noi nu putem să înțelegem pe deplin *structurile fundamentale ale voinței* (voluntarul și involuntarul) cât și *structurile fundamentale ale voluntarului și involuntarului* (le vom clarifica îndată), într-o descriere pură, întrucât *adevărata lor semnificație* o vom putea analiza numai atunci când descrierea și înțelegerea pură vor fi desființate. Deci, numai atunci când abstractizarea, care ne dă posibilitatea să descriem și înțelegem la modul *pur* voluntarul și involuntarul, va fi suprimată. Cumplit paradox, am spune.

⁷⁷ Paul Ricœur, *The voluntary and the involuntary*, ed.cit., p. 3.

⁷⁸ Paul Ricœur, *The voluntary and the involuntary*, ed.cit., p. 3 (italice în original).

Dar nu este tocmai un paradox. După zece ani, Ricœur va înlătura parantezele (abstractizarea) și va descrie și va înțelege, *în alt mod decât cel pur fenomenologic*, adevărata semnificație a greșelii și, din păcate, numai a greșelii. Acest alt mod de a descrie și înțelege greșeala capătă, în literatura de specialitate, numele de hermeneutică. Însă, Ricœur nu o numește hermeneutică decât în ultimul volum al *Filosofiei voinței*, în *Simbolica răului*, dar și acolo, ceea ce înțelege Ricœur prin hermeneutică este cu totul altceva decât înțelege același Ricœur zece ani mai târziu. Poziția noastră este ceva mai prudentă. Nu ne vom grăbi să-i dăm titulatura de hermeneutică acestei alte metode, decât în momentul în care vom fi pe deplin convinși că ea își merită titulatura de hermeneutică.

Acest joc prin care folosim, într-o paradigmă fenomenologică, abstractizarea, urmând ca într-o altă paradigmă, pe care momentan nu o cunoaștem, să o abandonăm, produce reale dificultăți unei înțelegeri adecvate a rolului pe care acest concept îl poartă. Iată de ce, inevitabil, trebuie să revenim la Husserl prin Ricœur.

b. Epoché

Dincolo de diferențele marcate de întreaga exegeză ricœuriană, diferențe, de altfel, puse pe masă de către Ricœur însuși, arătate la tot pasul, ușor observabile, Ricœur transformă, remodelează onest și fără nicio pretenție excesiv demolatoare, concepte pur husserliene, pentru a le da un alt sens, un sens care nu mai respectă traiectul inițial pe care conceptul în cauză l-ar fi avut. O astfel de turnură (pentru a nu vorbi despre distorsionare) operează Ricœur la nivelul conceptului de *abstractizare* sau, mai bine spus, asupra atât de problematizatului

concept de „reducție fenomenologică”. Abstractizarea ne ajută, ne spune Ricœur, să punem în paranteză greșeala și transcendența. Deși lucrurile sunt clare, anume că transcendența și greșeala trebuie eliminate din orizontul intenționalității atunci când încercăm o descriere pură, a voluntarului și involuntarului ca structuri fundamentale ale voinței, totuși, Ricœur îi deturneză *epoché*-ului aproape total sensul inițial, ba mai mult, vom vedea la sfârșitul acestui capitol, cum un concept pur fenomenologic va deschide sensuri fundamentale noi față de intențiile primare, pur fenomenologice.

Această evacuare este justificată dintr-o seamă de motive pe care voi încerca să le deslușesc la nivelul greșelii și transcendenței, însă acum trebuie spus că *epoché*-ul ricœurian funcționează, ca metodă, integral sub auspicii husserliene, sau cel puțin ar trebui să funcționeze; „această abstracție este, în anumite privințe, asemănătoare cu ceea ce Husserl numește „reducție eidetică”, adică, punerea în paranteză a faptelor pentru a putea elabora ideea sensului”⁷⁹. Se impune, inevitabil, să interogăm *în care privințe* abstracția este asemănătoare cu cea a lui Husserl și *în care nu*; adică, trebuie să interogăm diferențele dintre *epoché*-ul husserlian⁸⁰ și *epoché*-ul ricœurian. Dificultățile unei asemenea abordări sunt relative la neclaritățile evidente pe care textul lui Ricœur le manifestă. Ricœur nu

⁷⁹ Paul, Ricœur *The voluntary and the involuntary*, ed.cit., p. 3.

⁸⁰ Suntem conștienți de dificultățile majore pe care le deschidem prin această încercare, iar Maurice Merleau-Ponty, „cel mai celebru fenomenolog” cum îl numește Ricœur, nu face decât să ne confirme acest fapt; „fără îndoială că nu a existat vreo altă problemă căreia Husserl să-i fi dedicat mai mult timp pentru a se înțelege pe sine, nici vreo altă problemă asupra căreia să fi revenit mai des”, *Fenomenologia percepției*, traducerea de Ilieș Câmpăneanu și Georgiana Vătăjelu, Ed. Aion, Oradea, 1999, în *Cuvânt înainte*, p. 9.

este pe deplin clar în a ne spune în care privințe abstracția este similară cu ceea ce numește Husserl „reducție eidetică”. Nu ne rămâne decât să intuim ceea ce Ricœur dorește să ne propună prin *abstractizarea* greșelii și a transcendenței. Oricum, a aborda o problemă centrală din fenomenologia lui Husserl numai pentru a o diferenția de o problemă similară, însă deloc centrală, din fenomenologia lui Ricœur ni se pare o sarcină riscantă. Riscantă întrucât abstracția la Ricœur funcționează doar ca moment intermediar, ca precauție metodologică și, până la urmă ca abținere, poate chiar ca imposibilitate de a analiza direct conceptele pe care le suspendă. În același timp, anumite similarități între cele două concepte nu pot fi puse la îndoială. Dacă reducția husserliană vizează mai întâi suspendarea atitudinii naturale, a naivității, în care cunoașterea noastră împreună cu noi trăiește, atunci putem spune că reducția ricœuriană funcționează ca suspendare a atitudinii *naive* pe care cunoașterea noastră o are la adresa conceptelor de greșeală și transcendență. Numai că, despre ce fel de naivitate ar fi vorba în cazul lui Ricœur? Să înțelegem că există o cunoaștere naturală, naivă, psihologică, care vorbește despre greșeală și transcendență? Dar despre ce fel de cunoaștere este vorba, cea teologică, cea filosofică, ambele? Nu putem ști. Ricœur nu face nici un fel de precizare în acest sens. Încă un pas: pentru Husserl, reducția eidetică oferă filosofului începător accesul la originea subiectivității pure, transcendente⁸¹, or, pentru Ricœur abstractizarea, dimpotrivă, funcțio-

⁸¹ „Fenomenologia pură sau și transcendentală (...) această știință se referă la un nou *câmp al experienței*, unul propriu numai ei, anume cel al subiectivității transcendente (...) experiența transcendentală este posibilă numai într-o schimbare radicală (...) o schimbare de atitudine care, ca

nează invers, în sensul foarte precis în care accesul la originea ultimă a subiectivității este suspendat, pus în paranteze, inaccesibil. Ceea ce pentru Husserl este fundamental, pentru Ricœur este marginal, deși ambii filosofi nu vor decât să înțeleagă și să descrie subiectivitatea umană. Evident că pentru Husserl nu acesta este țelul suprem, însă subiectivitatea transcendentală funcționează ca pandant indispensabil al unei filosofii radical științifice. Pentru Ricœur însă, a înțelege și descrie subiectivitatea umană este scopul suprem. Imediat, încă o precizare trebuie făcută. Despărțirea de Husserl este în acest moment pe deplin vizibilă. Fenomenologia nu ne oferă cheia înțelegerii adecvate a subiectivității, însă fenomenologia ne oferă cheia înțelegerii adecvate a structurilor elementare ale subiectivității: voluntarul și involuntarul. Numai că, despre ce fel de descriere pură, transcendentală, poate fi vorba atunci când substratul care susține această descriere nu este sub nicio formă pur și transcendental. Mai clar, dacă voluntarul și involuntarul sunt structurile ultime/prime ale voinței umane, iar voința umană definește, oricât de imperfect, subiectivitatea umană, atunci descrierea pură ar trebui să funcționeze total atât asupra tuturor elementelor care compun subiectivitatea umană, cât și asupra subiectivității ca atare. Acest lucru nu se întâmplă în cazul filosofiei ricœurului, iar motivele, din cauza cărora un asemenea „eșec deliberat” al fenomenologiei există, se cer încă explicate.

metodă de acces la sfera transcendental-fenomenologică, se cheamă <reducție fenomenologică>”, Edmund Husserl, *Postfața la Idei pentru o fenomenologie pură și o filosofie fenomenologică* (1930) în *Criza umanității europene și filosofia*, traducerea de Alexandru Boboc, Ed. Paideia, București, 2003, p. 110.

Radicalitatea întreprinderii husserliene, pe care noi ne mărginim doar a o enunța, propune de fapt un soi de radicalitate absolută a subiectului cogitant, adică, foarte clar, un subiect care se constituie pe sine prin sine în sine în lume, astfel încât „lumea obiectivă care există pentru mine, care a existat și va exista pentru mine, această lume împreună cu toate obiectele sale își creează (...) întregul său sens și întreaga sa valabilitate de existență pe care le are în orice moment pentru mine din mine însumi, din mine în calitate de eu transcendentă care apare pentru prima dată o dată cu *epoché*-ul transcendent fenomenologic”⁸². Reproșul la adresa solipsismului husserlian nu ne interesează – până la urmă Husserl însuși reacționează⁸³ destul de brutal împotriva criticilor săi – ci interesul nostru vizează exclusiv similitudinile dintre această reducere constitutivă subiectului transcendent fenomenologic și reducția lui Ricœur aplicată asupra transcendenței și greșelii. Este inutil să marcăm aici drama lui Ricœur, adică evidenta excludere a transcendenței și greșelii aplicând *epoché*-ul husserlian care, în acest fel, nu ar mai face nici un loc niciodată conceptelor centrale filosofiei sale. Ceea ce produce Ricœur, excluzând de la bun început transcendența și greșeala, este de fapt o punere în paranteze *nu* a transcendenței și a greșelii, ci a originii ultime a subiectivității, precum și a celui ceva care alterează la modul profund subiectivi-

⁸² Edmund Husserl, *Meditații carteziente*, traducerea de Aurelian Crăiutu, Ed. Humanitas, București, 1994, *Meditația întâi*, subcapitolul 11. *Eul transcendent și eul psihologic*. *Transcendența lumii*, p. 57.

⁸³ *Postfața la Idei pentru o fenomenologie pură și o filosofie fenomenologică*, ed.cit., p. 108.

tatea. Încă o dată, Ricœur *nu exclude din câmpul analizei fenomenologice transcendența și greșeala, ci exclude, până la urmă, subiectivitatea umană cu cele două extreme ale sale: originea și alterarea*. Motivele aceste excluziunii nu sunt deloc neclare, nu sunt nici măcar filosofice, ci țin de ceea ce *creștinul* Ricœur simte „înăuntrul inimii sale”. Să nu înțelegem greșit, Ricœur nu mărturisește sub nicio formă acest fapt, ar fi fost vorba despre un dezastru filosofic prin o astfel de mărturisire, însă noi nu putem înțelege altfel motivele adevăratei excluziuni a greșelii și transcendenței din câmpul analizei fenomenologice. Dar aceasta nu înseamnă că Ricœur ar fi fost pe deplin conștient că, renunțând la fenomenologie, va deschide hermeneutica; mai degrabă *pericolele* pe care o analiză pur fenomenologică le-ar fi postat în fața filosofului sunt mult mai importante decât necesitatea unei noi metode.

Astfel, ne putem întreba, fără a părea lipsiți de înțelegere, de ce se ferește Ricœur să atace, fenomenologic, transcendența și greșeala? De ce trebuie de la bun început să punem în paranteze, să eliminăm, să abstractizăm transcendența și greșeala? Să fie oare vorba doar despre o necesitate metodologică sau, mai degrabă, metoda ar produce efecte dăunătoare conceptelor pe care dorește să le analizeze. Fenomenologia, în intenția ei primară, nu vrea nimic altceva decât să fundamenteze științific științele⁸⁴, adică să obiectiveze uman, ca să ne jucăm aici, obiectivul. O astfel de dorință nu trebuie trecută ușor cu vederea. Nu vedem un lucru mai

⁸⁴ Să-l ascultăm aici pe Husserl. „Idea care conduce meditațiile noastre este aceea a unei științe ce trebuie întemeiată într-o radicală autenticitate și, în sfârșit, ideea unei științe universale”, *Meditații carteziane*, ed.cit., p. 37.

benefic decât obiectivizarea greșelii și a transcendenței. Să ne imaginăm că avem la îndemână o metodă prin care putem obiectiviza „*originea ultimă a subiectivității*”, precum și acel ceva care „*alterează la modul profund inteligibilitatea omului*”. Să nu fie oare o șansă nesperată pe care filosofia o capătă? Nu, dimpotrivă, tocmai aici, ne spune Ricœur, stă și necesitatea punerii în paranteză, tocmai datorită faptului că fenomenologia are ca pretenție justificativă *obiectivizarea*. Nu discutăm despre neajunsurile fenomenologiei husserliene (intersubiectivitate, ontologie etc.) așa cum o înțelege Ricœur și întreaga tradiție posthusserliană, ci despre faptul că intenția fundamentală a fenomenologiei nu trebuie luată în considerare. Nu ar trebui să speculăm la nesfârșit în marginea deciziei lui Ricœur; fenomenologia nu-și poate pune la lucru intenția primară și acest fapt trebuie să-l înțelegem ca atare. Însă, din nou, precauți, am putea întreba, de ce? Care sunt motivele, pricinile, rațiunile fenomenologice, desigur, care impun o asemenea decizie?

c. Greșeala

Traducătorul în engleză al lucrării *Voluntar și involuntar*, Erazim V. Kohak, renumit fenomenolog ceh, scrie o introducere sub titlul *The Philosophy of Paul Ricœur*. Și într-adevăr, avem de a face cu mai mult decât o simplă introducere, este vorba despre o explicație aproape exhaustivă a mecanismelor (sub forma unui index) care construiesc filosofia voinței (Kohak nu se oprește aici, el integrează atât *Omul failibil* cât și *Simbolica răului*). Pentru Kohak atât *transcendența* cât și *greșeala*

rămân concepte centrale în *Voluntar și involuntar*. Or, pare ciudat să afirmi că conceptele centrale ale unei lucrări sunt conceptele care *nu sunt* discutate aproape deloc. De fapt, ele ocupă un loc central prin marginalitatea lor. Nu în sensul că ar fi evacuate, ceea ce de altfel se întâmplă, ci, că sunt marginile extreme care încadrează întreaga *filosofie a voinței*; între transcendență și greșeală se mișcă *voința*. Versanții multipli pe care voința umană îi are de străbătut sunt încadrați, delimitați, ca margini absolute de transcendență și greșeală. Voința rămâne prinsă într-un perpetuu drum care nu-și poate sparge propriile limite (într-o analiză fenomenologică) date de transcendență și greșeală. A trece dincolo, a viza deci un *dincolo* al intenționalității, înseamnă a ieși din fenomenologie pentru a putea aduce în discuție tocmai ceea ce fenomenologia nu poate să discute. Înseamnă, în mult mai puține cuvinte și mult mai simplu, a-i spune fenomenologiei că eșuează tocmai acolo unde lucrurile sunt *esențiale*⁸⁵, forțând ușor lucrurile am spune, tocmai acolo unde lucrurile sunt *eidetice*. Poate părea absurd să aducem în discuție conceptele centrale ale lucrării *Voluntar și involuntar* câtă vreme sunt centrale prin absență. Dar ce anume ne împiedică să le vedem la lucru acolo unde nu sunt? Nu este vorba despre un joc de cuvinte. Dacă *index*-ul voinței (structurile fundamentale) poate fi analizat numai și numai făcând abstracție de transcendență și greșeală înseamnă

⁸⁵ Dăm, aici, într-o notă de subsol răspunsul lui Merleau-Ponty la propria-i întrebare: „Ce este fenomenologia? ... Fenomenologia este studiul esențelor și, conform ei, întreaga problematică ține de definirea esențelor; esența percepției, esența conștiinței bunăoară” Merleau-Ponty, *Fenomenologia Percepției*, ed.cit., p. 5.

că mișcările înăuntrul voinței, fie ele voluntare sau involuntare, sunt mișcări determinate tocmai de limita pe care o impun atât transcendența cât și greșeala.

Kohak, atunci când vorbește despre greșeală, insistă să ne spună că „acest termen denotă intuiția fundamentală a lui Ricœur conform căreia lumea și-a ieșit din țâțâni, adică a unei rupturi (*disruption*) fundamentale care marchează întreaga lume. Într-o discuție (particulară ? n.n.) Ricœur a mărturisit că prin greșeală a căutat cel mai neutru termen care ar putea exprima acest sens al rupturii radicale”⁸⁶. Procesul traducerii, ne mărturisește Kohak, îi impune să scoată din conceptul greșelii „orice conotație teologică” pe care acesta ar purta-o. Întâlnim aici o problemă sensibilă a filosofiei lui Ricœur: unde se întâlnesc și unde se despart filosofia de teologie. Dacă este să luăm în considerare varianta pe care Kohak ne-o dezvăluie vom spune că „orice conotație teologică a conceptului greșelii s-a dovedit a fi insuportabilă”⁸⁷. Vom ajunge să discutăm mai pe larg conceptul de greșeală în capitolul al treilea din prima parte a prezentei lucrări, însă, momentan, este important să ne asigurăm că înțelegem foarte bine *limitele* (transcendența și greșeala) voinței. Greșeala, deci, nu este îmbibată în niciun fel de miresme teologice. Putem astfel să folosim, ne spune Kohak, conceptul de *cădere*, *disrupție*, *corupție*, *ruptură* toate semnificând, în feluri diferite, conceptul greșelii. Grija oarecum exacerbată pe care Kohak ne-o arată, încercând a ne convinge de imposibilitatea teologică a

⁸⁶ Erazim V. Kohak, *The Philosophy of Paul Ricœur* în Paul Ricœur, *Freedom and Nature. The Voluntary and the Involuntary*, ed.cit., p. xxxix.

⁸⁷ Kohak, ed.cit., p. xxxix.

conceptului greșelii ne pune pe gânduri. Textul ca atare (lucrarea *Voluntar și involuntar*) nu este atât de convingător precum Kohak. Există destule elemente care ne pot face să nu-i dăm dreptate lui Kohak, atunci când îl ascultă (într-o conversație!), prea pios am spune, pe Ricœur. Desigur că orice lucrare de filosofie, și în acest sens și a noastră, se va feri (va evita) prin orice mijloace să se angajeze în orice fel de discuție sub auspicii teologice, numai că, sub principiul onestității textuale va trebui să afirmăm că lucrurile *nu* sunt atât de clare precum Kohak le vede.

3. O imposibilă „topologie a absurdului”

a. Eșecul fenomenologiei

Eliminarea pasiunilor din descrierea fenomenologică a voinței acționează de fapt ca un recul. Abstractizarea (eliminarea) greșelii și a transcendenței funcționează doar ca procedeu ales de Ricœur din motive cel puțin neclare. De fapt, limita analizei propuse de Ricœur întâlnește tocmai pasiunile (greșeala) în inima, dacă putem spune astfel, unui proiect ontologic. Motivul principal pentru care Ricœur cere o ontologie a voinței este existența umană ca „sens”. Sensul în discuție este reprezentat de subiectul uman care prin actele sale fundamentale (eu vreau, decid, consimt) se constituie. Numai că, distorsiunile, care atacă mereu consistența unui sine transcendental, stau mereu la pândă gata să dizolve radicalitatea sinelui. Ricœur numește aceste distorsiuni *pasiuni* (ambția,

avariția, ura, vanitatea etc). Un proiect ontologic care ar porni invers, nu de la structurile fundamentale ale sinelui ci de la pasiunile fundamentale, iată o pistă cel puțin promițătoare. În sfârșit, Ricœur renunță să-și situeze analizele într-o voință a nimănui și încearcă să creeze, pe bazele unei voințe empirice, o ontologie.

Numai că, devine, în acest moment, cel puțin nefiresc proiectul ontologic propus de Ricœur. În *Voluntar și involuntar*, Ricœur ne avertizează, încă de la bun început, că cercetarea sa asupra voinței nu va include studiul ambiției sau a urii. Nu pentru că acestea nu ar face parte din mecanismul voinței prin care noi urâm, spre exemplu, ci tocmai datorită faptului că aceste entități sunt „ordinare”, „concrete”, „reale”. Realitatea implacabilă a urii, faptul că ea există în viața de zi cu zi a fiecăruia, tocmai prin obiectivitatea sa îndepărtează posibilitatea unei analize eidetice. De fapt aceste *pasiuni*, cum le numește Ricœur, nu pot fi analizate deoarece *corup* modul neutru (pur) al existenței voluntarului și involuntarului libertății noastre⁸⁸. Mai mult, necesitatea netratării unor astfel de pasiuni este cerută de structurile fundamentale ale umanului (a acțiunii, a alege, a consimți). Este desigur vorba despre o filosofie a *da*-ului împotriva negativității originare și obscure care sălășluiește în noi. O ontologie lipsită de carențele elementare ale naturii noastre. Împotriva acestor negativități barbare (ura, ambiția etc.), care sunt înscrise în realitatea existenței noastre, o filosofie a *afirmației originare*, descrisă eidetic, se cere. Un astfel de demers pare a merge împotriva

⁸⁸ Paul, Ricœur *The Voluntary and the Involuntary*, ed.cit., 20.

filosofiei existențialiste care regăseau în negativitate, marca distinctă a existenței noastre. Împotriva *nu*-ului existențialist, *da*-ul ricœuranean. Numai că acest „*da*” este situat în afara experienței, în afara posibilităților concrete ale acțiunii umane. Cum anume? Există, ne spune Ricœur, posibilitatea discuției despre voință în afara schemei lege-moralitate. „Voința este, în mod fundamental, capacitatea de a recepta și aproba valori. Însă legătura dintre valoare și voință rămâne o abstracție și nu ne poate introduce la nivelul moralei concrete. Ne dă doar o bază a unui principiu general al moralității. Înțelegerea concretă a moralității începe cu pasiunile.”⁸⁹ Eliminarea pasiunilor, ca și evenimente fondatoare ale moralității concrete dintr-o descriere fenomenologică a voinței, nu face decât să se înscrie în aceeași logică a abstracției greșelii. Voința, în această schemă, este una a nimănui, dar a unui nimănui semnificativ, esențial, fundamental.

Totuși ceva mai târziu, paradoxal, Ricœur schimbă registrul. „Reflecția secundară”⁹⁰,..., asigură trecerea de la o fenomenologie *transcendentală* la o fenomenologie propriu-zis *ontologică*⁹¹. În acest caz, problema noastră este de a arăta posibilitățile unei

⁸⁹ Paul, Ricœur *The Voluntary and the Involuntary*, ed.cit., 21.

⁹⁰ Reflecția secundară merge în trena naivității secundare. Dacă există o *filosofie naivă* în totalitate tributară științelor naturale pe care Husserl încearcă să o depășească, există și o naivitate secundă a filosofiei husserliene împotriva căreia Ricœur își construiește demersul. Paul Ricœur, *La școala fenomenologiei*, București, Humanitas, 2007, articolul, *Studiu asupra meditațiilor carterziene ale lui Husserl*, p. 190.

⁹¹ În momentul în care Ricœur vorbește despre o ontologie fenomenologică împotriva fenomenologiei transcendente are în vedere depășirea egologiei lui Husserl prin ceea ce el numește o ontologie a voinței. Paul Ricœur, *La școala fenomenologiei*, București, Humanitas, 2007.

fenomenologii a voinței ce se îndreaptă spre pragul ontologiei; fenomenologia are în realitate o modalitate proprie de a trece la problema ființei existentului uman; dezvăluind o neființă specifică voinței, o deficiență ontologică proprie voinței; experiența privilegiată a acestei neființe, în ciuda caracterului său negativ, este deja de dimensiune ontologică; ea este, dacă putem spune așa, proba negativă a ființei, ontologia în formă vidă a ființei pierdute”⁹². Introducerea pasiunilor ca elemente ce deschid o posibilă fenomenologie ontologică nu pot, în acest moment, decât să mire. Desigur va mai trece ceva vreme până să publice *Omul failibil* (1960), însă acest articol produce nu numai stupefacția, să-i spunem, contradicției, ci și drumul spre o nouă metodă. Dacă eliminarea pasiunilor (ambitiția, ura, avariția) părea condiția supremă pentru a putea deschide drumul spre o ontologie a voinței întrucât aceste elemente corup modul pur de a fi al voinței, schimbarea totală a analizei pare nefirească. Însă zona în care se mișcă libertatea de dinainte de istorie, așa cum o descrie Ricœur în *Voluntar și involuntar*, este una inefabilă. Inefabilă în sensul acțiunii, nu al exprimabilității. Adică al unei acțiuni care nu are echivalent în realitate. Desigur, necesitatea creării unor structuri fundamentale a umanului cere o astfel de inefabilitate. Însă această ontologie recuperatoare situată în marginea realității pentru a putea funcționa trebuie să se deschidă spre o fenomenologie a pasiunilor. Numai că, în principiu, o fenomenologie a pasiunilor care exclude greșeala nu este posibilă.

⁹² Paul Ricœur, *La școală fenomenologiei*, București, Humanitas, 2007, articolul *Metoda și sarcinile unei fenomenologii a voinței*, p. 90, publicat în 1952 la doi ani de la finalizarea cărții *Voluntar și involuntar*.

Totuși o fenomenologie a pasiunilor, ne spune Ricœur, poate exista sub forma unei „reflecții filosofice asupra culpabilității”⁹³. Până să ajungem la conceptul de culpabilitate tratat separat în *Omul failibil* ar trebui să vedem cum pot funcționa *ambitiția, avariția, ura* etc., ca deschizătoare a unei ontologii fenomenologice. Apropierea de elementele excluse dintr-o descriere fenomenologică o produce tocmai realitatea existenței noastre, „*ethos*-ul uman în întregul său” exprimat prin „literatură” și „istorie”: „nu reprezintă pasiunile figura comună a voinței, față de care funcțiile voluntarului și ale involuntarului nu sunt decât abstracții, precum un schelet, o osatură căreia i-ar lipsi carnea?” se întreabă retoric Ricœur. Desigur, numai că multiplicitatea figurilor în care *ambitiția, avariția, ura* etc., se regăsesc, spulberă posibilitatea unui principiu unificator atât de drag unei descrieri fenomenologice. Singura posibilitate de a discuta despre aceste elemente ale *neființei*, precarități existențiale, cum le numește Ricœur, o dă *mitul*. Este adevărat că motorul literaturii și al istoriei poate funcționa având drept combustibil *ambitiția, avariția, ura*, însă numai *mitul* poate da seama într-o explicație rațională, pe care gândirea filosofică o cere, despre unitatea lor. Iată cum *mitul* în joc, *mitul* exponențial, *mitul* unificator al pasiunilor este *mitul căderii*. Trecerea de la imposibilitatea unificării într-o structură de semnificație a unor pasiuni precum *ambitiția, avariția, ura*, dintr-o descriere fenomenologică într-o descriere mitică datorită lipsei unui principiu unificator, pe care numai *mitul căderii* l-ar poseda este, totuși, destul de problematică.

⁹³ Paul Ricœur, *La școală fenomenologiei*, ed.cit., p. 90.

b. Pasiunile sau proiectul unei noi ontologii

Pentru Ricœur „pasiunea” se formează în jurul unui „nimic intențional” regăsit în „bănuială”, „reproș”, „injurie”, „mânie” etc. Numele acestui „nimic specific” este reprezentat de mit prin imaginile „tenebrelor”, „abisului profund”, „pervertirii”, „aservirii”. Este vorba despre un nimic intențional pe care fenomenologia nu-l poate comprehenda și-i rămâne această sarcină în exclusivitate mitului. Problema apare atunci când Ricœur recunoaște că acest nimic specific „însuflește mișcarea istoriei și proiectând omul spre bunăstare și putere, pune bazele economiei și ale politicii”. Astfel, sarcina fenomenologiei, ca descriere a structurilor ultime ale umanului, este profund amenințată. Amenințată să descrie un ceva fără realitate, fără, în vorbele lui Ricœur, „carne”. Cerința este elaborarea simultană a unei teorii empirice și a unei teorii mitice a voinței. Însă până să ajungem la o descriere empirică respectiv mitică a voinței să rămânem prinși în intenția care mișcă ontologia fenomenologică.

Eliminarea pasiunilor produce în același timp un avantaj cât și un dezavantaj. Un avantaj „pentru că pune în evidență voința și în general, existență umană, ca *ceea ce dă sens*”⁹⁴, un dezavantaj pentru că ar exista „o pierdere ontologică” dată de calea negativă de acces la ființa voinței prin pasiune. Există deci o cale inversă, o cale care ar trebui să pună în paranteze „structurile fundamentale” ale voinței, o cale negativă care tocmai prin negativitatea sa ar descoperi structura ontologică a voinței. Pasiunea pe care Ricœur o dă ca exemplu este *vanitatea*.

⁹⁴ Paul Ricœur, *La școală fenomenologiei*, ed.cit., p. 94.

Vanitatea ca și cale de acces, dar în același timp ca și distorsiune. „Omiterea ființei pare să fie legată de *disimularea* pe care o secretă libertatea aservită; vanitatea *ego*-ului este întinsă ca un voal chiar peste ființa existenței sale”⁹⁵. Libertate aservită, subjugată? De ce? Pentru că libertatea pură nu există, libertatea este în totalitate creația pasiunilor. O dată deschisă calea spre libertate prin vanitate putem accede la ființa libertății (a voinței). Totuși întrebarea rămâne, cum putem accede la „ființa voinței”, la „ființa omului” prin vanitate? Răspunsul: printr-o *poetică a voinței*. Mai exact, răspunsul prin și împotriva ambiției, avariției, vanității stă în puterea unei poetici a voinței. Ce înseamnă și cum se poate descrie o astfel de *poetică* nu primesc înăuntrul filosofiei lui Ricoeru niciun răspuns.

Desigur amploarea analizei „structurilor fundamentale” ale umanului nu poate fi retezată încercând să impunem o analiză a pasiunilor. Ambiția, avariția, ura, vanitatea nu pot structura o ontologie a umanului, însă nu putem să nu întrebăm de ce „calea negativă” de acces asupra ființei umane nu ar aduce un câștig. Mai clar, de ce un *accident*, o *piedică*, o *destrămare* nu poate funcționa ca și centru atunci când subiectul principal este tocmai răul.

c. Poetica transcendenței

Theodoor Marius Van Leeuwen vorbește despre proiectul ontologic, eșuat am spune, al cărții *Libertate și natură*. Trebuie să gândim libertatea ca pe ceva care „nu își creează singură motivațiile cele mai profunde. Este falacios să gândim libertatea absolut liberă, pe câtă vreme ea este pe deplin

⁹⁵ Paul Ricœur, *La școală fenomenologiei*, ed.cit., p. 97.

determinată. Ea își primește motivațiile din experimentare unei ordini a Ființei adică a Transcendenței”⁹⁶. Ciudată descriere eidetică a libertății în lumina transcendenței care, eidetic, după cum Ricœur ne spune, nu poate fi descrisă. Oricum ar fi, declară Van Leeuwen, misterul voinței, pentru Ricœur, consistă tocmai în faptul că libertatea nu este anulată, ci, dimpotrivă, eliberată de participarea omului în orizontul ființei. Iată cum filosofia voinței este o ontologie. Numai că această ontologie a voinței nu a fost niciodată scrisă, deși Ricœur o propune, în nenumărate rânduri, sub numele de *Poetică a voinței*.

Până să ajungem să discutăm despre cartea niciodată scrisă, ar fi folositor să ne întrebăm ce anume motivează o astfel de scriere. Van Leeuwen ne spune răspicat, „motivul principal este *răul*”. De ce? Pentru că „analiza eidetică a funcțiilor principale ale voinței (a alege, a acționa, a consimți), din *Libertate și natură*, rămâne pură. Însă în existența reală aceste structuri pure sunt desfigurate. Pasiunile omului transformă voința într-o voință *vinovată*, întemnițată de greșeală”⁹⁷. Eșecul analizei eidetice a structurilor voinței sunt confirmate de existența reală. A trece dincolo, deci a împăca eideticul cu empiricul, cere o poetică. A alege, a acționa, a consimți, ne spune Ricœur, sunt prin natura lor interioară, ca elemente fundamentale ale voinței, *inocente*. Descrierea pură devine astfel posibilă. Voluntarul, deci libertatea, nu face decât să uzeze (folosească) aceste structuri conform propriei voințe. Uriașa problemă apare altundeva, apare atunci când puritatea elementelor

⁹⁶ Van Leeuwen, *The Surplus of Meaning*, ed.cit., p. 22.

⁹⁷ Van Leeuwen, *The Surplus of Meaning*, ed.cit., p.22.

voinței se întâlnesc cu experiența. Ceva structural se modifică, corupe, mănjește. Experiența nu ne mai lasă să vorbim eidetic despre elementele voinței, o corupere involuntară se produce. Întâlnirea cu lumea fizică sparge puritatea libertății noastre. Există aici o dialectică ascunsă în proiectul Ricœur. Nu este vorba despre ceea ce Ihde numește *dialectica hermeneutică* ⁹⁸. Am îndrăzni chiar să spunem că e vorba despre o metodă hegeliană. Dialectica propusă este următoarea: (a) descrierea pură a elementelor voinței (eidetică), (b) trecerea lor prin experiența lumii (empirică), (c) împăcarea într-o formă absolută (poetica). Motivul acestei dialectici: *răul*.

Să-l lăsam, totuși, pe Ricœur să ne spună despre ce anume este vorba. „Am putea să obiectăm că eidetica pretinde a descrie o existență inocentă care nu ne este accesibilă. Însă nu este corect să spunem că noi propunem o descriere a inocenței, a, ca să spunem așa, unor structuri inocente. Inocența nu rezidă în aceste structuri ci în omul ca atare, precum greșeala. Mai mult, inocența nu e accesibilă nici unei descrieri, nici măcar a unei descrieri empirice, ci, mai degrabă ea aparține unei abordări mitice a cărei natură vom încerca să o schițăm ceva mai târziu”⁹⁹. Faptul că o astfel de abordare nu a mai fost niciodată produsă nu îl împiedică pe Ricœur să spunem despre ce anume este vorba. „O astfel de abordare mitică aparține unei *Poetici a voinței*. Inocența lui „înainte” de istorie nu poate fi atinsă decât strâns legată de mitul libertății „după”

⁹⁸ Don Ihde, *Hermeneutic Phenomenology. The philosophy of Paul Ricœur*, Northwestern University Press, Evanston, 1971, p.7. Respectiv în Don Ihde: *Paul Ricœur's Place in the Hermeneutic Tradition*, ed cit, p.63.

⁹⁹ Paul Ricœur, *The voluntary and the involuntary*, ed.cit., pp. 25-26.

istorie; speranța libertății dezvăluită în reminiscența inocenței. Astfel *Poetica* respectiv *Empirismul* Voinței interacționează permanent. Greșeala pătrunzând în regiunea sfințeniei participă deja la o Poetică: păcătosul e mai aproape de sfânt decât omul cel drept¹⁰⁰. Devine, în acest moment, nu tocmai imposibil să decantăm câmpul de semnificații în care o astfel de aluzie se mișcă. Un „înainte” al Istoriei cuplat cu un „după”. Un *înainte* care suportă o descriere eidetică, un *după* care are nevoie de o poetică. Subiectul principal, voința umană (mai degrabă acțiunile ei). Registrul în care *Poetica* voinței se mișcă ar fi tocmai cel al Transcendenței, al „unei transcendențe pure, autentice... care revoluționează teoriile asupra subiectului uman. Îl introduc într-o dimensiune nouă, dimensiunea poetică”¹⁰¹. Numai că poetica voinței nu a fost niciodată scris, împăcarea contrariilor (eidetica și experiența voinței umane) într-o formă absolută nu a fost produsă. Evident, nu credem că este necesar să speculăm în marginile unui proiect nefinalizat (Ihde în '71, după treizeci de ani de la apariția primului volum, încă mai spera în *Poetica voinței*) numai că liniile de forță ale cărții *Libertate și natură* împing înspre o astfel de Poetică. Proiectul unei ontologii a voinței umane este ratat pentru că întreaga argumentație așteaptă reificarea conflictului între eidetica și experiența voinței într-o poetică. În fapt, necesitatea legării transcendenței de o posibilă poetică este dată de problema răului.

¹⁰⁰ Paul, Ricœur *The voluntary and the involuntary*, ed.cit., p.26, nota 13.

¹⁰¹ Paul Ricœur *The Voluntary and the Involuntary*, ed.cit., p. 486.

d. Libertatea inocentă

Care sunt, deci, domeniile care pot manipula, în viziunea lui Ricœur, un concept atât de problematic precum cel al răului. Ce metoda și mai cu seamă ce sector al filosofie trebuie pus la lucru atunci când răul se cere analizat. Dacă putem construi o filosofie a răului e interesant de văzut, mai întâi, unde (re)găsim răul și abia apoi, după ce am stabilit cu maximum de claritate locul răului, care ar fi metoda prin care am putea discuta un asemenea concept. Cele două domenii (locul și metoda) nu pot fi despărțite, ele merg mână în mână, intercalează, cad una în cealaltă, dacă putem spune astfel, și se determină reciproc. Mai clar, nu avem mai întâi răul și abia apoi metoda prin care discutăm răul (atâta vreme cât dorim să ne situăm pe poziții filosofice și refuzăm varianta explicativă și dătătoare de sens a teologiei). O astfel de poziție este limpede în cazul lui Ricœur, iar fenomenologia ca primă metodă atunci când dorește să vorbească despre rău se impune cu necesitate.

Motivul principal datorită căruia fenomenologia este chemată să analizeze răul este libertatea. O dată cu intrarea în scenă a libertății, și împreună cu ea a răului, pe scena destul de problematică a realității umane, fenomenologia ricœurEANă nu face decât să descrie pozitiv libertatea umană, să descrie pozitiv structurile fundamentale ale voinței, în fine să descrie pozitiv relațiile dintre voluntarul și involuntarul acțiunilor noastre. Ontologia voinței, cum se vrea *Libertate și natură*, operează cu structuri pozitive care sunt regășibile la nivelul libertății noastre. Libertatea odată descrisă eidetic sub forma *afirmației originare* se regăsește imaculată, inocentă. *Libertatea inocentă* este de fapt miza proiectului ontologic propus de Ricœur.

Capitolul III.

Reflecția ca failibilitate sau drumul către hermeneutică

1. Pentru o filosofie a failibilității

a. Finit și Infinit

Problema filosofică așa cum o găsim în *Voluntarul și involuntarul* ca practică fenomenologică virează înspre o antropologie filosofică care are de lucrat asupra înțelegerii omului. Perspectiva antropologică poate fi ușor subsumată prin ceea ce Ricœur numește „*pathetique de misere*” care ar caracteriza condiția umană ca una în care ființa umană nu coincide în totalitate cu ea însăși. Prin „*pathetique de misere*” ar trebui să înțelegem că există un soi de disproporție a existenței umane, o disproporție care poate fi exprimată prin tensiunea dintre posibilitățile noastre de a ne transcende propriile puncte de vedere finite. Adică, în limbaj cartezian, este vorba despre o tensiune dintre finit și infinit.

Omul failibil publicat împreună cu *Simbolistica răului* sub denumirea de *Finitudine și culpabilitate* exploatează resursele

lăsate în suspensie de către primul volum al *Filosofiei voinței* (*Voluntarul și involuntarul*). Deși volumele apar sub aceeași cupolă, Ricœur decide să le publice separat în două volume independente. Totuși ele nu pot fi citite separat întrucât răspund, în două moduri diferite, aceluiași probleme. Primul volum ar trebui să răspundă unei întrebări cel puțin delicate: „care este *locul* răului, care este punctul prin care se inserează în realitatea umană”¹. Astfel, în vorbele lui Ricœur, „pentru a răspunde unei asemenea întrebări am schițat liniile unei antropologii filosofice. Acest studiu este centrat asupra temei failibilității: carența fundamentală care face răul posibil”². Conceptul failibilității este centrat în mijlocul structurilor fundamentale ale realității umane, ca o consecință directă a dualității dintre voluntar și involuntar, adică o constantă care poate fi pusă sub numele de „disproporție”. „Carența fundamentală a omului și failibilitatea sa fundamentală sunt văzute, în ultimă instanță, ca o structură de mediere între polul finitudinii și polul infinitudinii”³. Înainte de a chestiona elementele centrale sub care se centrează întreaga lucrare de antropologie filosofică trebuie să menționăm că în ochii lui Ricœur avem de a face doar cu un moment intermediar care va permite trecerea la o hermeneutică filosofică. „Când am început această lucrare (...) am fost confruntat cu dificultatea de a încorpora simbolistica răului în discursul filosofic. La sfârșitul primei părți, discursul filosofic conduce către ideea posibilității răului sau failibilității și primește noi îmbogățiri

¹ Paul Ricœur, *Fallible Man*, New York, Fordham University Press, 1986, p. xliii.

² Paul Ricœur, *Fallible Man*, ed.cit., p. xliii.

³ Paul Ricœur, *Fallible Man*, ed.cit., p. xliv.

din partea simbolisticii răului. Însă aceste noi perspective și îmbogățiri pot fi realizate doar cu prețul unei schimbări a metodei, reprezentată de către recursul la o hermeneutică, adică, la regulile descifrării aplicate lumii simbolurilor. Însă *această hermeneutică nu este de aceeași natură ca și gândirea reflexivă care ne-a condus la conceptul failibilității*”⁴(s.n.). Este foarte important să sesizăm că pentru Ricœur hermeneutica ar trebui să respecte un alt fel de grilă metodologică decât gândirea reflexivă. Hermeneutica ar trebui să ne îmbogățească înțelegerea pornind de la conceptul failibilității (concept dezvoltat în maniera gândirii reflexive) și poate ea ar fi în măsură să rezolve problema deschisă de *locul* răului. Momentan va trebui să spunem că trei mișcări metodologice pot fi în acest moment deslușite: fenomenologie, gândire reflexivă și hermeneutică (*Voluntarul și involuntarul* stă sub semnul fenomenologiei, *Omul failibil* sub semnul gândirii reflexive, iar *Simbolistica răului* sub cel al hermeneuticii) iar noi trebuie să înțelegem, în acest moment, că hermeneutica respectă cu totul și cu totul un alt regim decât gândirea reflexivă.

Așadar *Omul failibil* trebuie lecturat într-o perspectivă limitată. Volumul ca atare nu face decât să ne indice problema (care este locul răului, faptul de a fi posibil) fără a ne oferi vreo soluție în fața acestei masive probleme. Dar nu atât soluția este în acest moment importantă ci, exclusiv, locul de inserție a răului la nivelul structurilor fundamentale ale umanului. Desigur, putem sesiza că failibilitatea umană este motivul pentru care răul își face loc în lume, însă nu am spus prea puțin cu acest concept? Care sunt domeniile în care conceptul

⁴ Paul Ricœur, *Fallible Man*, ed.cit., p. xliv.

failibilității acționează? Că omul este o ființă failibilă nu este o noutate pentru gândirea filosofică, atunci care este noutatea pe care Ricœur o produce? Iată câteva întrebări preliminare. Ceea ce trebuie să spunem în acest moment este că întreaga reflecție asupra *Omului failibil* stă într-o perspectivă total rațională. Limitele, posibilitățile și acțiunile umanului vor fi urmărite deci în trena unei filosofii reflexive. Adică, mult mai clar, conceptul failibilității este supus sub regimul gândirii reflexive. Ce înțelegem prin gândire reflexivă și cum anume ajungem la conceptul failibilității și care sunt registrele în care acționează failibilitatea sunt întrebări deschise la care va trebui să răspundem. Putem totuși propune o grilă de lectură: *Omul failibil* ne vorbește despre failibilitatea rațiunii și nu despre failibilitatea omului în general. „Acest volum dorește să ne vorbească despre un *empirism al voinței*. De ce pasiunile care afectează voința pot fi descrise doar în limbajul codificat al miturilor? Cum am putea introduce această mitizare în reflecția filosofică? Cum poate fi reluat discursul filosofic care a fost întrerupt de către mit?”⁵. Altfel spus, singura posibilitate autentică prin care gândirea filosofică poate trata problema pasiunilor care afectează voința umană intră exclusiv în apanajul gândirii mitice. Ceea ce revine la a spune că trebuie găsită metoda adecvată prin care discursul filosofic să poată fi reluat cu noi eforturi. Faptul că gândirea mitică întrerupe posibilitățile gândirii filosofice este piatra de încercare a volumului *Omul failibil*⁶. Iar pentru a face loc discursului filosofic trebuie să apelăm la conceptul de failibilitate întrucât

⁵ Paul Ricœur, *Fallible Man*, ed.cit., p. xlii.

⁶ „Devine evident faptul că miturile căderii, haosului, exilului ...nu pot fi inserate în discursul filosofic”, în Paul Ricœur, *Fallible Man*, ed.cit., ibidem.

„conceptul failibilității – presupun de la bun început că reflecția pură – adică acel mod de a înțelege și a fi înțeles care nu provine din imagini, simboluri sau mituri – poate ajunge la un anumit prag al inteligibilității în care posibilitatea răului apare înscrisă în structura intimă a realității umane”⁷. Adică exclusiv reflecția pură poate să lucreze asupra „unei dispoziții globale a realității umane (sau condiție) în care această caracteristică ontologică este înscrisă”⁸. În momentul în care Ricœur ne vorbește despre o dispoziție ontologică ar trebui să înțelegem că failibilitatea „constă într-un soi de non-coincidență a omului cu el însuși; această «disproporție» a sinelui în fața sinelui va fi rațiunea (ratio) failibilității”. Distanța dintre polul finitudinii și polul infinitudinii, ca și caracteristică fundamentală, poate da seama de existența failibilității. Tocmai întrucât omul este prins între cele două mișcări – pe de o parte necesitatea totalității, pe de cealaltă imposibilitatea atingerii acestei totalități – lasă loc liber conceptului de failibilitate. Însă această mișcare, care poate fi înțeleasă adecvat la nivelul cunoașterii, are pentru Ricœur un alt rol. „Nu voi fi deci surprins dacă răul a intrat în lume prin om, întrucât el este singura realitate care prezintă această constituire ontologică precară de a fi mai mult și mai puțin decât el însuși. Această condiție ontologică a disproporției trebuie căutată în paradoxul finitului și infinitului. Însă omul se află în această condiție intermediară înăuntrul său; întrucât deci el este o mixtură între toate nivelele realității”⁹.

⁷ Paul Ricœur, *Fallible Man*, ed.cit., p.1.

⁸ Paul Ricœur, *Fallible Man*, ed.cit., p.2.

⁹ Paul Ricœur, *Fallible Man*, ed.cit., p.1.

b. Sentimentul și Rațiunea

Într-un articol scris în 1959¹⁰ Ricœur încearcă să situeze rolul sentimentului în raport cu actele de cunoaștere pe care le operăm. De la bun început putem sesiza mișcarea novatoare pe care Ricœur o operează. Nu este vorba despre o atentă studiere a sentimentului pentru a-i face loc pe scena filosofiei ridicându-l la rangul de concept prim. Subtilitatea analizei nu mizează pe sentiment ca operator, să spunem, principal în raport cu structurile fundamentale ale umanului. Sentimentul despre care Ricœur ne vorbește este plasat, dintr-o singură mișcare, la nivelul cunoașterii și rolului pe care îl are în raport cu rațiunea. Mai clar, ceea ce îl interesează pe Ricœur nu sunt bogatele nuanțe pe care sentimentul le aduce la nivelul vieții spiritului, așa cum am putea crede la un prim nivel al înțelegerii. Nu este vorba despre infinitul necunoscut, sentimentul iubirii spre exemplu, pe care sentimentul îl aduce în fața filosofiei, ci, dimpotrivă, mișcarea operată aici este una aproape subversivă întrucât situează sentimentul alături de rațiune la nivelul cunoașterii. Astfel, întrebarea este lansată dinspre puterea pe care sentimentul ar avea-o la nivelul cunoașterii. Adică, mult mai clar, care este rolul pe care sentimentul îl are atunci când noi cunoaștem ceva? Numai din această perspectivă analiza pe care Ricœur o produce ni se pare deosebit de importantă, iar întrebarea ca atare, plasează sentimentul în proximitatea rațiunii ca factor al cunoașterii, or, o astfel de perspectivă ni se pare cel puțin inovatoare.

¹⁰ Paul Ricœur, *La școală fenomenologiei*, Ed. Humanitas, București, 2007, articolul *Sentimentul*, pp. 320-332.

Mai întâi un avertisment: „nu este ușor să găsim locul potrivit al sentimentului în ansamblul gândirii filosofice. Două pericole ne pândesc, printre care trebuie să înaintăm cu îndrăzneală. Pe de o parte, o filosofie a intelectului reduce sentimentul la rolul de reziduu (...). Pe de altă parte, o filosofie a sentimentului cere «inimii» revelații asupra lucrurilor necunoscute de intelect; ea îi cere un sprijin imediat, o intuiție pură, dincolo de orice discurs”¹¹. Ricœur nu atacă problema sentimentului din nevoia de a-i acorda un loc important la nivelul vieții afective, ci, la nivelul vieții, dacă o putem numi astfel, rațională. O „cale intermediară, (...) geneze reciproce ale rațiunii și ale sentimentului; o geneză astfel încât capacitatea de cunoaștere să producă efectiv, prin ierarhizare, *gradele* corespunzătoare ale sentimentului; dar și una astfel încât sentimentul să producă efectiv, la rândul său, însăși *intenția* rațiunii”¹². Mișcarea este astfel dublă: ne sprijinim pe rațiune pentru a afla gradele sentimentului precum și, în sens invers, ne sprijinim pe sentiment pentru a afla, poate nu atât gradele, cât *limitele* rațiunii. Înainte de a afla limitele rațiunii, pe care de altfel se construiește întregul volum *Omul failibil* să aflăm, alături de Ricœur, rolul general al sentimentului. Iată ce ne spune filosoful francez: „există realmente o funcție universală a sentimentului”: *intenționalitatea și interioritatea* modalitatea în care eul este profund afectat. Iată paradoxul stânenitor: coincidența intenționalității și a interiorității, a intenției și a afecțiunii în aceeași trăire. Această coincidență ne demons-

¹¹ Paul Ricœur, *La școală fenomenologiei*, ed.cit., p. 320.

¹² Paul Ricœur, *La școală fenomenologiei*, ed.cit., p. 320.

trează că filosofia respinge, chiar și acum, ideea de a asocia sentimentului un *obiect* punând în discuție doar subiectivitatea sa; și totuși, el poate fi exprimat, comunicat, elaborat într-un limbaj cultural tocmai acestei vizări intenționale, a acestei depășiri a sentimentului într-un lucru simțit¹³. Pe această mișcare duală a intenționalității și a interiorității Ricœur își poate construi ceea ce am putea numi o filosofie a sentimentului. Numai că astfel am rata, credem, miza esențială a perspectivei sale, adică, aceea de a oferi sentimentului obiectivitate. Obiectivitatea este aici în joc, însă nu obiectivitatea sentimentului, faptul că el există, ci obiectivitatea a ceea ce sentimentul produce, adică, obiectivitatea intenționalității sale. Ceea ce ar trebui să ne intereseze este tocmai caracterul obiectiv pe care trăirile subiective îl poartă. Drumul de la interioritate înspre intenționalitate creează această dualitate a sentimentului însă în același timp creează și obiectivitatea reprezentării sale. Deși „în mod intențional, sentimentul nu este obiectiv; el nu este străbătut de o intenție pozițională, de o credință ontică; el nu se opune unui lucru existent; el nu semnifică ființarea lucrului cu ajutorul calităților pe care le vizează; el nu se încrede în existența a ceea ce vizează. Nu. Dar el manifestă cu privire la lucrul și prin intermediul lucrului iubit și lucrului urât existența mea astfel afectată”¹⁴. Trimiterea înapoi de la aspectul obiectiv pe care sentimentul îl creează în afara noastră la trăirea subiectivă este aici miza. „Paradoxul sentimentului. Cum este el posibil? cum este posibil ca aceeași

¹³ Paul Ricœur, *La școala fenomenologiei*, ed.cit., p. 321.

¹⁴ Paul Ricœur, *La școala fenomenologiei*, ed.cit., p.322.

trăire să desemneze un aspect al lucrului și, prin aceasta, să exprime intimitatea eului?”¹⁵. Faptul că sentimentul exprimă intimitatea eului nu este, în această perspectivă o noutate, ci faptul că desemnează un aspect al lucrului capătă o importanță covârșitoare. „Sentimentul este manifestarea resimțită a unei relații cu lumea mai profundă decât cea a reprezentării care instituie polaritatea subiectului și a obiectului. Această relație cu lumea trece prin toate firele secrete, „țesute” între noi și celelalte ființe (...) Aceste legături antepredicative, prereflexive, preobiective nu pot fi sesizate decât prin două limbaje fragmentare, cel al comportamentelor și cel al sentimentelor”¹⁶. Faptul că Ricœur situează sentimentul la un nivel antepredicativ, prereflexiv, preobiectiv plasează sentimentul la începutul oricărei relații, oricât de naive, pe care omul o are în raport cu lumea. Antecedenta sentimentului asupra rațiunii este în acest moment pe deplin pusă în evidență deși, momentan, Ricœur nu radicalizează această mișcare. Putem doar sesiza care sunt consecințele pe care o astfel de perspectivă le-ar deschide în față unei filosofii care decide să înceapă, într-o trenă reflexivă, de la sentiment și nu de la rațiune. Orice cunoaștere va trebui să ia în considerare elementul care stă, ca moment anterior, sub orice încercare predicativă, reflexivă sau obiectivă. Ricœur deși nu duce până la capăt un astfel de gând ne lasă să înțelegem că orice încercare a rațiunii este în fapt un moment secund. Relația cu lumea obiectivă, ca posibilitate de inserție a rațiunii, este deja creată de către sentiment. Faptul că

¹⁵ Paul Ricœur, *La școală fenomenologiei*, ed.cit., p.322.

¹⁶ Paul Ricœur, *La școală fenomenologiei*, ed.cit., p.322.

Ricœur îi oferă sentimentului un statut antepredicativ, prereflexiv, preobiectiv nu înseamnă că în vreun fel sentimentul ar fi subordonat rațiunii, dimpotrivă, rațiunea își poate începe munca asupra lumii numai ca moment secund, numai după ce în prealabil sentimentul a oferit perspectiva totalității. „Această funcție este de a conferi unitate tuturor manifestărilor vitale, psihice și spirituale. Această funcție poate fi luată drept reversul funcției obiectivării. În timp ce reprezentarea ne *opune* obiecte, sentimentul demonstrează afinitatea noastră, participarea, armonia electivă cu realitățile a căror imagine efectivă o purtăm”¹⁷. Dacă rațiunea scindează, pentru a le putea cunoaște, obiectele, sentimentul le oferă perspectiva totalității. Distanța critică pe care rațiunea o cere este posibilă numai prin păstrarea totalității pe care sentimentul o oferă. Posibilitatea acțiunii rațiunii este astfel în totalitate condiționată de preexistența sentimentului. În acest moment Ricœur poate să susțină „că poate avea loc o apariție a sentimentului proporțională cu apariția rațiunii; la toate nivelurile examinate de cunoaștere, sentimentul va fi efectiv contrapartea dualității dintre subiect și obiect; acestei diferențe, el îi răspunde printr-o conștiință a apartenenței, prin certitudinea afinității noastre chiar pentru lucrul căruia ne împotrivim, pe care îl respingem”¹⁸.

Putem întreba în acest moment care sunt motivele pentru care Ricœur încearcă să construiască această apropiere inextricabilă dintre rațiune și sentiment la nivelul cunoașterii? De ce să plasăm sentimentul în aceeași sferă de acțiune care în mod

¹⁷ Paul Ricœur, *La școală fenomenologiei*, ed.cit., p. 324.

¹⁸ Paul Ricœur, *La școală fenomenologiei*, ed.cit., p. 324.

tradițional aparține în totalitate rațiunii? Răspunsul: „a demonstra fragilitatea rațiunii prin cea a sentimentului”¹⁹. Aspectul totalității pe care îl revendică sentimentul, prin cele două caracteristici ale sale intenționalitatea și interioritatea, creează legătura indisolubilă dintre eu și lume. „Pentru că totalitatea limbajului nostru s-a format în dimensiunea obiectivității în care subiectul și obiectul sunt distincți și opuși, sentimentul nu mai poate fi descris decât în mod paradoxal, ca unitate a unei intenții și a unui afect, a unei intenții îndreptate spre lume și a unui afect al eului; dar acest paradox este doar un semn al misterului sentimentului, care constă mai precis în legătura indivizibilă a existenței mele cu celelalte ființări și cu ființa prin intermediul dorinței și a iubirii”²⁰. Însă tot nu putem înțelege cum anume am putea să demonstrăm fragilitatea rațiunii prin intermediul sentimentului. Numai dacă încercăm să înțelegem ființa umană ca fiind prinsă între două momente independente. „Omul este această ființă întinsă între două vizări, cea a lui acesta-aiici-acum în *certitudinea* prezentului viu, și cea a împlinirii cunoașterii în *adevărul* totalității”²¹. Evident primul moment ar aparține sentimentului, pe câtă vreme al doilea moment ar aparține rațiunii. Însă pentru o și mai bună înțelegere a acestei dualități Ricœur apelează la conceptul fericirii. „Fericirea nu este o sumă de dorințe elementare satisfăcute; pentru că nu există acte care ne fac fericiți. Există numai semne și promisiuni ale fericirii; dar aceste semne sunt mai puțin niște satisfacții care saturează dorințele

¹⁹ Paul Ricœur, *La școala fenomenologiei*, ed.cit., p. 326.

²⁰ Paul Ricœur, *La școala fenomenologiei*, ed.cit., p. 325.

²¹ Paul Ricœur, *La școala fenomenologiei*, ed.cit., p. 327.

limitate, cât niște evenimente, întâlniri care deschid niște perspective nelimitate, ca printr-o eliberare a orizontului”²². Fericirea deschide perspectiva nelimitării, infinitului, totalității la fel precum rațiunea o face. „Ideea de fericire sau de beatitudine este un sentiment cu aceeași amplitudine ca cea a rațiunii. Întrucât pretindem totalitatea suntem capabili de fericire”²³. Dialectica asemănătoare dintre cele două poate fi în acest moment ușor pusă în evidență. Atât fericirea, care se păstrează în sfera sentimentului, cât și cunoașterea, care se păstrează în sfera rațiunii, cer sau pretind totalitatea. Însă tocmai această *pretenție*, pe care o reclamă atât sentimentul cât și rațiunea, face posibilă introducerea conceptului de failibilitate. Faptul că există o evidentă imposibilitate de a atinge totalitatea indiferent dacă vorbim din punctul de vedere al sentimentului sau din punctul de vedere al rațiunii îi permite lui Ricœur să vorbească despre carența elementară, failibilitatea existenței umane.

Cu toate că similitudinea dintre cele două perspective este evidentă, adică atât sentimentul cât și rațiunea pretind totalitatea, există o diferență importantă care postulează o oarecare superioritate pe care sentimentul ar avea-o în fața rațiunii. Deși „rațiunea este, în calitate de deschidere asupra totalității, cea care produce sentimentul ca deschidere spre fericire”²⁴ totuși există o diferență fundamentală. În acest moment planul discuției se mută; nu mai avem în vedere planul cunoașterii, ci planul existenței. Deși nu este foarte clar cum se produce

²² Paul Ricœur, *La școală fenomenologiei*, ed.cit., p. 329.

²³ Paul Ricœur, *La școală fenomenologiei*, ed.cit., p. 329.

²⁴ Paul Ricœur, *La școală fenomenologiei*, ed.cit., p. 330.

această mutație putem doar să intuim că este vorba despre celebrul paradox preluat din Husserl între planul ontologic și planul epistemologic al lumii vieții. Anterioritatea ontologică a existenței spulberă orice fel de pretenție epistemologică a cunoașterii. Să-l ascultăm în acest moment pe Ricœur: „lumea reală are prioritate în ordinea ontologică. Dar ideea de știință primează în ordine epistemologică (...) cu alte cuvinte noi trăim într-o lume care precede orice fel de validitate. Dar problema validității precede toate eforturile noastre de a da un sens situațiilor în care ne găsim. Imediat ce începem să gândim, descoperim că trăim deja”²⁵. Această lume a existenței care nu are pretenții epistemologice, pentru a putea fi înțeleasă poate fi pusă pe seama sentimentului. „Care este lucrul pe care numai sentimentul îl descoperă, iar rațiunea singură nu îl poate demonstra? În primul rând că această rațiune este rațiunea mea; sentimentul efectuează apropierea efectivă a rațiunii. (...) Pe scurt, sentimentul dezvăluie identitatea existenței și a rațiunii; sentimentul *personalizează* rațiunea”²⁶. Ceea ce ne interesează deci, din perspectiva unei posibile filosofii a sentimentului, este tocmai această *identitate dintre existență și rațiune* ca apanaj al sentimentului. Sentimentul este cel care face posibilă legătura dintre a *trăi* și a *cunoaște*. Numai după o prealabilă postulare a sentimentului, rațiunea își poate face loc. Dacă ar fi să ne întoarcem la paradoxul anunțat mai sus, cel dintre planul ontologic și planul epistemologic al lumii vieții, nu am greși dacă am pune în strânsă legătură posibili-

²⁵ Paul Ricœur, *La școală fenomenologiei*, ed.cit., p. 380.

²⁶ Paul Ricœur, *La școală fenomenologiei*, ed.cit., p. 331.

tatea de existență a planului ontologic pe seama sentimentului, respectiv posibilitatea de existență a planului epistemologic pe seama rațiunii. Aici de altfel regăsim și miza pe care Ricœur o susține cu înverșunare: sentimentul precede rațiunea. „Sentimentul este mai mult decât identitatea existenței și rațiunii într-o persoană, este chiar apartenența existenței la ființă al cărei principiu este gândirea”²⁷. *Apartenența existenței la ființă*, dată de postularea sentimentului ca principiu unificator sub care pretenția de totalitate se organizează, nu poate fi privită decât în plan ontologic. Situirea sentimentului în planul ontologiei nu face decât să-i acorde superioritate în raport cu rațiunea la nivelul existenței. Dar totuși, ce-i lipsește rațiunii și îi aparține în totalitate sentimentului? Nu putem vorbi despre o departajare absolută a celor două, ele merg împreună și numai astfel pot fi înțelese. „Rațiunea lipsită de sentiment rămâne în dualitate, în distanță; sentimentul ne arată că, oricare ar fi ființa, noi suntem aceasta; datorită sentimentului, ființa nu este pentru noi *alteritatea radicală*, ci mediul, spațiul originar în care continuăm să existăm; acel ceva în care ne mișcăm, voim, gândim și suntem”²⁸. Fără îndoială că în acest moment Ricœur face metafizică. Cum să vorbești despre apartenență la ființă prin prisma sentimentului fără a face ontologie. Totuși despărțindu-ne de perspectiva prea tare pe care Ricœur o susține, putem să punem în valoare funcția universală a sentimentului. „Mai întâi de toate, el unește ceea ce conștiința scindează; el mă reunește cu lumea. În timp ce

²⁷ Paul Ricœur, *La școală fenomenologiei*, ed.cit., p. 331.

²⁸ Paul Ricœur, *La școală fenomenologiei*, ed.cit., p. 331.

mișcarea de obiectivare urmărește să-mi opună lumea, sentimentul unește intenționalitatea care mă proiectează în afara mea cu afecțiunea prin care eu simt că exist; de aceea, el se află întotdeauna dincoace sau dincolo de dualitatea subiectului și a obiectului²⁹. A uni existența eului cu existența lumii iată funcția universală a sentimentului. Rațiunea care funcționează prin scindări nu poate produce tocmai această atât de necesară perspectivă. Cu alte cuvinte, în plan ontologic sentimentul primează. Dar, interiorizând toate legăturile eului cu lumea, el provoacă o nouă sciziune. El acutizează și dă viață dualității rațiunii și sensibilității care găsea în obiect punctul său de echilibru; el desfășoară eul între două vizări afective fundamentale, cea a vieții organice, care se încheie în perspectiva instantanee a plăcerii, și cea a vieții spirituale, care aspiră la totalitate, la perspectiva fericirii³⁰.

Imaginea omului propusă de filosofia sentimentului este aceea a unei ființe situate între polii extremi ai realității, pe care îi cuprinde și îi apropie „a unei ființe care rezumă în sine gradele de realitate, dar care, în același timp, este punctul slab al realității, pentru că nu coincide cu sine”³¹.

c. Afirmția originară

Un alt element important care trebuie luat în considerare este cel al afirmației originare. Desigur că în acest moment trebuie să discutăm despre o perspectivă ontologică, o

²⁹ Paul Ricœur, *La școală fenomenologiei*, ed.cit., p. 336.

³⁰ Paul Ricœur, *La școală fenomenologiei*, ed.cit., p.336.

³¹ Paul Ricœur, *La școală fenomenologiei*, ed.cit., p. 337.

perspectivă care mizează în totalitate pe o filosofie a ființei. Numai că o filosofie a ființei nu poate fi înțeleasă decât prin prisma voinței noastre de a exista. Există, ne spune Ricœur, un stil de filosofie care mizează în totalitate pe dorința noastră de a fi, pe prioritatea pe care afirmația existenței ar avea-o în fața negativității și a nonsensului. Analiza extrem de complicată pe care Ricœur o dezvoltă pornește de la o întrebare relativ simplă. „Ființa are ea prioritate asupra neantului în inima omului, adică a acestei ființe care, ea însăși, se anunță printr-o singulară putere a negației? Întrebarea astfel pusă (...) pare abstractă; totuși se va vedea, ea comandă un întreg stil filosofic, un stil în formă de „da”, nu în formă de „nu”, și, cine știe, un stil în formă de bucurie și nu de angoasă”³². Evident că întrebarea se adresează reflecției, dar despre ce fel de reflecție este vorba? Avem de a face, din nou, cu posibilitățile pe care rațiunea le deschide în față propriei noastre negativități. „De unde să începem? De la reflecția însăși asupra realității omenesti. Vom încerca să depășim, prin interior, într-un anumit fel, actul de a reflecta, pentru a recupera condițiile ontologice, în stil de neant și de ființă, ale reflecției”³³. A depăși prin interior actul de a reflecta nu înseamnă nimic altceva decât a arăta limitele în care reflecția funcționează. Evident că aceste limite sunt date de conceptul failibilității „Dar ce înseamnă să

³² Paul Ricœur, *Istorie și adevăr*, ed.cit, p. 365. „La acest motiv cardinal care ne face să punem în discuție negația se adaugă următorul: nu există oare o negație, răul, a cărei înrădăcinare în afirmație nu poate fi înțeleasă? Nu oare tocmai această negație infectează întreaga filosofie a negației și o face să pară originară? Dar această întrebare trebuie să fie ținută în suspensie” nota 54, p. 400.

³³ Paul Ricœur, *Istorie și adevăr*, ed.cit., p. 365.

plecăm de la reflecție, de la actul de reflecție? Aceasta înseamnă mai precis să pornim de la acte și operații în care noi *conștientizăm finitudinea noastră depășind-o*; deci de la conexiunea dintre o *probă* de finitudine și *mișcarea* de transgresare a acestei finitudini”³⁴. În acest moment revenim la postularea cadrelor în care finitudinea și infinitudinea își dezvoltă propria dialectică. A conștientiza faptul că noi suntem finiți și în același timp tindem spre infinit postulează posibilitatea eșecului rațiunii. Mișcarea este în acest sens dublă: noi pornim de la propria noastră finitudine încercând să o depășim prin dorința noastră de infinit. În acest punct avem proba finitudinii cât și posibilitatea de transgresare a propriei noastre finitudini. Însă tocmai această mișcare de transgresare a propriei noastre finitudini ne aduce în față limitele unei filosofii reflexive. Astfel, problema finitudinii „experiența specifică a finitudinii se prezintă dintr-o dată ca o experiență corelativă a limitei și a depășirii limitei”³⁵.

În acest moment rămâne să stabilim elementele primare care postulează cadrele propriei noastre finitudini pentru a putea discuta, într-o mișcare secundă, despre elementele care constituie dorința noastră de infinit. În acest loc, mai degrabă în această mișcare, atât primatul negativității cât și primatul „ființei” pot fi cu ușurință observate. Primul element care face dovada perspectivei limitate, deci finite, pe care o posed, este, ne spune Ricœur propriul meu corp. Corpul este primatul finitudinii „mai întâi, în chiar ciuda și insolita relație pe care o

³⁴ Paul Ricœur, *Istorie și adevăr*, ed.cit., p. 365-357.

³⁵ Paul Ricœur, *Istorie și adevăr*, ed.cit., p. 366.

am cu corpul meu și, prin el, cu lumea, aici trebuie să caut sâmburele unei experiențe a finitudinii”³⁶. Numai că o primă intruziune a polului infinității poate fi cu rapiditate sesizată tocmai în acest punct care este prin definiție limitat. Corpul nu funcționează doar ca limită a propriei mele perspective, deci ca element prin excelență finit, dimpotrivă corpul „este deschidere: pentru trebuințe..., prin suferință..., prin percepția prin care îl primesc pe celălalt..., prin expresie..., corpul meu expune interiorul în afară..., corpul meu oferă voinței mele un pachet de puteri..., de priceperi.”³⁷ Iată cum raportul este inversat. Deși analiza lui Ricœur pleacă de la un punct finit, tocmai pentru a vorbi despre finitudinea noastră elementară, totuși ceea ce regălesc în primă instanță ca punct finit nu este nimic altceva decât posibilitatea deschiderii. Cu alte cuvinte și mult mai simplu, ceea ce găsesc mai întâi, în căutarea elementară a finitudinii, nu este finitudinea, ci deschiderea. Putem acum să înțelegem mișcarea în spatele reflecției pe care Ricœur ne-o propune. A pleca din punctul cel mai finit, dacă putem să-l numim astfel, corpul, nu demonstrează finitudinea noastră ci dimpotrivă deschiderea pe care o astfel de finitudine o presupune. Ricœur ne vorbește despre finitudine pentru a ne vorbi, de fapt, despre infinitudine.

Al doilea moment pe care Ricœur îl recuperează în perspectiva propriei mele finitudini este problema vorbirii. Vorbirea care îmi aparține în totalitate mie ca perspectivă finită asupra lucrurilor pe care pot să le numesc. Dar faptul ca atare,

³⁶ Paul Ricœur, *Istorie și adevăr*, ed.cit., p, 366.

³⁷ Paul Ricœur, *Istorie și adevăr*, ed.cit., p, 366-367.

adică posibilitatea vorbirii dintr-un punct finit deschide, din nou, ca și în cazul corpului o sumă întreagă de posibilități care nu mai respectă propria-mi finitudine. Mai întâi că vorbirea, în perspectiva lui Ricœur, este legată de percepere. Însă această privire adusă la nivelul vorbirii nu va rămâne niciodată o privire *în gol*, o privire fără perspectivă. „Privirea mută este prinsă în discursul care îi articulează sensul, dicibilitatea...o continuă depășire. Altfel spus, eu nu sunt definit în întregime prin statutul meu de ființă-în-lume: inserția mea în lume nu este niciodată atât de totală pe cât păstrez eu reculul singularității, al voinței de a spune, principiu al zicerii. Acest recul este principiul însuși al reflecției asupra punctului de vedere ca punct de vedere; el este cel care îmi permite să-mi convertesc proximitatea mea („aici”) din loc absolut într-un loc oarecare, relativ la toate celelalte, într-un spațiu social și geometric în care nu există situare privilegiată. Din acest moment voi ști că mă găsesc aici; nu sunt numai acel *Nullpunkt*, dar în plus îl și reflectez: și știu dintr-o dată că prezența lucrurilor mi-este dată dintr-un punct de vedere, pentru că am vizat lucrul în sensul său, dincolo de orice punct de vedere.”³⁸ A depăși propriul punct de vedere, propria condiție care mă limitează este posibil tocmai datorită punctului de vedere. Limita, sau, mai bine, finitudinea, în care sunt situat este condiția depășirii respectivei limite. Însă necesitatea depășirii propriei limite atât la nivelul corpului cât și la nivelul vorbirii demonstrează, în viziunea lui Ricœur, faptul că există o carență fundamentală a existenței umane, o

³⁸ Paul Ricœur, *Istorie și adevăr*, ed.cit., p, 369.

carență, deci o negativitate, care este transformată imediat în pozitivitate. Mai clar, și foarte simplu spus, faptul că, în primul caz, corpul se deschide spre..., precum și, în al doilea caz, vorbirea se deschide spre..., demonstrează că în momentul negativității absolute există o lipsă care o transformă în pozitivitate. A transgresa limita negativității este acum pe deplin efectuată. În mijlocul negativității apare momentul pozitiv care îi permite lui Ricœur să propună „o *reflecție asupra reflecției* prin care ar fi posibil să recuperez, în miezul denegării, *afirmarea originară* care se anunța astfel prin forța negațiilor”³⁹.

Această mișcare atât de complicată, pe care Ricœur o realizează la nivelul celor două elemente care fac dovada propriei noastre finitudini și în același timp infinitudini, este acum transportată la nivelul angoasei. „Suntem astfel trimiși, prin proba trebuințelor și a durerii, a dorinței și a fricii, să găsim în actul însuși al voinței depășirea originară a finitudinii noastre; actul de a lua poziție pentru a evalua face să apară afectivitatea în ansamblul ei ca perspectivă vitală, ca voință-de-a-trăi finită. Dar nu o știu despre acest lucru decât în voința-de-a-spune și în voința-de-a-face”⁴⁰. Voința de a trăi finită se depășește de fiecare dată prin voința de a spune și voința de a face. Tocmai limita finitudinii noastre deschide spre infinitudinea noastră. Negația negată nu este nimic altceva, în cel mai simplu cu putință limbaj logic, decât afirmația. „Prin urmare, tocmai față de această negație primară, pe care o

³⁹ Paul Ricœur, *Istorie și adevăr*, ed.cit., p. 376.

⁴⁰ Paul Ricœur, *Istorie și adevăr*, ed.cit., p. 371.

numesc acum contingență sau nesubzistență, actul de transcendență este negația secundă. Denegația este negația de negație. Mai exact, gândirea care țintește la sens dincolo de perspectiva finită, luarea de poziție care vizează valabilitatea dincolo de punctul de vedere al voinței însăși sunt (este) în raport cu negația finitudinii într-o relație specifică, care se anunță destul de bine într-o expresie precum următoarea: *gândesc, vreau, în ciuda finitudinii mele*. În ciuda... – așa mi se pare a fi relația cea mai concretă dintre negația ca transcendență și negația ca finitudine, între denegație și anihilare⁴¹. Acest *gândesc, vreau, în ciuda finitudinii* este proba afirmativului în față negativului sau în cuvintele lui Ricœur este proba denegației în față negației. Nu este dificil să sesizăm aceeași corespondență la nivelul răului, așa cum o regăsim în *Răul o sfidare...*, tocmai *în ciuda* răului eu continui să sper. În fapt, ceea ce încearcă Ricœur să construiască luând în serios probele decisive pe care o filosofie a negativității le lansează în față noastră este „de a arăta că sufletul refuzului, al acuzației, al contestației și, finalmente, al interogației și al îndoielii, este în mod funciar afirmarea; faptul că denegarea nu este niciodată decât inversul unei afirmații mai originare și, dacă se poate spune, doar o jumătate de act”⁴². Afirmarea „originară” nu este, se înțelege, doar o simplă afirmație postulată în fața negativului. Ea urmează calea anevoioasă a unei filosofii reflexive care dorește să se păstreze tocmai în limitele unei analize reflexive. Nu putem contesta „afirmarea originară” pe

⁴¹ Paul Ricœur, *Istorie și adevăr*, ed.cit., p. 380.

⁴² Paul Ricœur, *Istorie și adevăr*, ed.cit., p. 380.

simpla asumție că ar aparține unui registru ontologic pe care gândirea nu poate să-l gândească. Demonstrația lui Ricœur merge tocmai împotriva unei astfel de logicii, întrucât „sub presiunea negativului, a experiențelor în negativ, avem de recucerit o noțiune a ființei care să fie act mai degrabă decât formă, afirmare vie, putere de a exista și de a face să existe”⁴³.

2. Speranța ca limită a rațiunii

a. Eșecul rațiunii în fața răului

Întrebarea dacă Ricœur este un creator de *sistem filosofic* rămâne cumva în suspensie și nu cade sub analiza noastră în a decide acest fapt. Fără îndoială că Ricœur, cel puțin primul Ricœur, își dorea să creeze un sistem filosofic. Lucrările amintite nu fac decât să întărească o astfel de poziție. Poate că lipsa unei a patra lucrări promisă încă din prima lucrare, aceea adeseori menționată drept *Poetica voinței* ar fi completat și, în acest sens, creat un sistem filosofic. Lipsiți de lucrarea care ar fi adunat și în același timp încheiat avatarurile voinței, nu ne rămâne decât să decriptăm secvențial hermeneutica și răul.

Problema răului apare ca o temă centrală în gândirea lui Ricœur încă de la începutul carierei sale filosofice. O astfel de afirmație nu aduce nimic nou în interpretarea operei sale, ba dimpotrivă, nu face decât să repete reperele pe care însuși Ricœur și le stabilește propriei sale opere. Altfel spus, gândirea ricœuriană mărturisește că preocupările sale sunt preocupările

⁴³ Paul Ricœur, *Istorie și adevăr*, ed.cit., p. 391.

unei gândiri care poposește o îndelungată perioadă de timp asupra unei probleme atât de dificile precum cea a răului.

Astfel, fără a-i lăsa exegezei posibilitatea acestei constatări, Ricœur își denunță propriile întreprinderi care marchează opera sa de la *Voluntar și involuntar* până la *Despre Interpretare. Eseu asupra lui Freud*⁴⁴. Însă această schematizare, punere în ordine a propriilor preocupări filosofice, deși pare simplă ascunde o complicație; conceptualizarea, analiza, desfășurarea argumentației, soluția (în măsura în care putem vorbi despre o soluție) și, în fine, limitele privind problema răului se întinde în opera sa și dincoace de sfârșitul anilor '60, adică dincoace de *Eseu asupra lui Freud*. Că e vorba de o schimbare de metodă, în vorbele lui Ricœur de o trecere de la *hermeneutică simbolică* la *hermeneutică textuală*, nu importă, problema rămâne, anume, răul stă mereu ca „mister” ce încă nu a putut fi pe deplin epuizat, ce nu a putut fi încă pe deplin descifrat, cu alte cuvinte, ca „enigma” ineputabilă a filosofiei. Ca să dăm un exemplu este destul să luăm în considerare una din ultimele sale lucrări, *„Oneself as another”*⁴⁵, în care Ricœur încearcă să construiască aproape o „ontologie a acțiunii” care își află resursele în simpla stipulare a faptului că trebuie să ne depășim pe noi înșine în față celuiilalt pentru a produce, oricât de prozaic ar părea, fapte bune. Sau, pe același calapod, putem să luăm în considerare *Memoria, Istoria, Utilarea* publicată în anul 2000 drept consecință a preocupărilor sale mai vechi din *Istorie*

⁴⁴ *The Philosophy of Paul Ricœur*, editor Lewis Edwin Hahn, Open Court, 1995, Paul Ricœur, *Intellectual Autobiography*, pp 3-53.

⁴⁵ Paul Ricœur, *Oneself as Another*, The University of Chicago Press, 1992, p 58.

și adevăr din 1957⁴⁶, eseuri dominate de relația dintre Istorie și Providență ca factori ai speranței într-un viitor mai bun (a presupune un viitor mai bun nu înseamnă decât că prezentul nu se află în cele mai bune condiții de existență). Desigur nu este vorba doar despre o continuare ușor vizibilă datorită similitudinilor dintre cele două cărți. Ci, pe un alt nivel, se poate sesiza o nouă construcție, o nouă încercare de a lămuri aspecte ce țin de prea complexa problemă a răului. Mai întâi că problema răului în varianta ei hermeneutică propusă de Ricœur nu poate fi abandonată atâta vreme cât dorește să se păstreze în limitele unei filosofii, fie și una *reflexivă*. Adică, atâta vreme cât nu renunță să propună o teodicee filosofică, care depășește *optimismul exagerat* propus de Leibniz, care depășește *iluziile transcendente* menționate de Kant, care depășește *speculația pură* învățată de la Hegel⁴⁷. Dacă renunță la a se păstra în limitele unei filosofii, ea se transformă în teologie, iar Ricœur este mereu precaut să ne avertizeze că niciodată filosofia sa nu poate fi privită sub spectre teologice. Nu are importanță dacă acest fapt se întâmplă sau nu, adică dacă Ricœur, *ascultătorul prediciei creștine* cum îl numește Michel Philibert⁴⁸, este prezent mai mult decât ar trebui și în scrierile sale, ci, lucrul cu adevărat important este că grija uneori aproape ideosincratică de a spune că nu face teologie se

⁴⁶ A se vedea în acest sens, David Pellauer *Ricœur. A guide for the Perplexed*, London, New York, Continuum, 2007, p. 109.

⁴⁷ Paul Ricœur, *Figuring the sacred. Religion, Narrative and Imagination*. Fortress Press, Minneapolis, 1995.

⁴⁸ *Studies in the philosophy of Paul Ricœur*, ed Charles E. Reagan, Ohio University Press, 1979, articolul "The philosophical method of Paul Ricœur", p. 136.

află mereu pe buzele sale. „Ar trebui să se observe că ascetismul argumentării care marchează, cred, toate lucrările mele filosofice, conduc către un tip de filosofie din care menționarea efectivă a lui Dumnezeu e absentă și în care întrebarea privitoare la Dumnezeu, ca întrebare filosofică, rămâne în ea însăși într-o suspensie care ar putea fi numită agnostică”⁴⁹. O astfel de declarație nu trebuie prea repede trecută cu vederea. Din mai multe motive. Să spunem mai întâi că există o dificultate internă în a decide care din textele lui Ricœur sunt exclusiv filosofice și care nu. Spre exemplu un articol precum *Evil: A challenge to philosophy and theology*⁵⁰ menționează în nenumărate rânduri cuvântul Dumnezeu. Desigur, în acest caz, fiind vorba și despre teologie „scăparea” pare naturală. Însă într-un articol, credem noi, exclusiv filosofic precum *Religie Ateism Credință*⁵¹ numirea efectivă a lui Dumnezeu ne-ar putea induce în eroare făcându-ne să credem că ar fi vorba despre *altceva* decât filosofie. Firește, catalogarea studiilor ricœuriene în exclusiv filosofice necesită o atenție sporită, iar îndemnul lui Ricœur de a-i privi doar lucrările mari (cărțile) înlătură ipoteza noastră potrivit căreia ar exista o dificultate internă în a-i cataloga lucrările exclusiv filosofice.

În aceeași notă, cu inflexiuni polemice necaracteristice filosofiei sale, Ricœur denunță aproape virulent interpretări nu tocmai ortodoxe aduse operei sale. „Dacă îmi apăr lucrările

⁴⁹ Paul Ricœur, *Onself as Another*, ed. cit., p. 24.

⁵⁰ Paul Ricœur, *Figuring the sacred. Religion, Narrative and Imagination*, ed cit, pp. 249-262.

⁵¹ Paul Ricœur, *Conflictul Interpretărilor. Eseuri de hermeneutică*, ed.cit., pp. 400-423.

mele filosofice împotriva acuzației de criptoteologie, mă abțin, cu egală măsură, de a-i atribui credinței biblice o funcție criptofilosofică”⁵². Să înțelegem din aceste pasaje că problema răului va fi tratată mereu într-o formă *ascetic filosofică*? Cu siguranță, atâta vreme cât cădem de acord că răul (problema răului) se prezintă în față filosofiei ca unul din *misterele enigmatice* ale umanității. Dincolo de forma poetică pe care o astfel de formulare o presupune, exigența ne impune să contextualizăm atât *misterul* cât și *enigma* în cauză. Majoritatea exegeților operei ricœurului cad de acord că unul din maeștrii spirituali, pe care de altfel însuși Ricœur îi reclamă, este Gabriel Marcel. Pentru Marcel *misterul* are o rezonanță și definire destul de strictă deși îmbibată de melancolii creștin-mistice. Pentru Ricœur, același mister, se reduce la a fi „recuperat prin gândirea clară, într-o conștiință riguroasă – pe scurt, în discurs”⁵³. Astfel, este justificat să ne întrebăm dacă o problemă aflată în marginile filosofiei, plină de mistere și enigme, își va găsi exclusiv, în scrierile lui Ricœur, justa măsură doar într-o argumentație de tip filosofic? Însă mai există un aspect, cu valențe generale, care trebuie stipulat. Este dificil în a stabili ce înseamnă pentru Ricœur un discurs filosofic. Pentru a exemplifica trebuie să lărgim ușor sfera analizelor prin următoarea întrebare. În ce măsură filosofia cauterizează straturile mitologiei, gândirii simbolice, ale teologiei, și gândirii religioase (sisteme de gândire nu tocmai

⁵² Paul Ricœur, *Onself as Another*, ed. cit, p. 24.

⁵³ Paul Ricœur, *Fallible Man*, New York, Fordham University Press, 1986, în *Introduction*, Waltern J. Lowe, p. xiv, apud „*L home et son mystere*” în *Le Mystere* (Paris: Horay, 1960), p. 120.

străine în raport cu problema răului) fără a resimți în vreun fel izul deloc riguros (în sens filosofic) al acestora? Întrebarea nu e pusă în afara gândirii ricœuriene, dimpotrivă, credem că este constitutivă întregului demers pe care opera lui Ricœur îl propune. A chestiona filosofia în legătură cu resursele sale filosofice este un fel de motor de principiu atunci când Ricœur se hotărăște să abordeze un subiect. Filosofia fără presupuziții nu există. Că aceste presupuziții sunt mitologice sau religioase sau de orice altă natură, în limbaj gadamerian, rămâne de discutat. Însă faptul ca atare îi oferă lui Ricœur posibilitatea de a contesta neîncetat orice principiu filosofic odată stabilit. Exemplul clasic, în acest sens, este interpretarea pe care filosoful francez o face asupra cogito-ului cartezian.

Problema răului există în filosofie numai ca factor presupus tacit, ca factor ascuns ce stă în spatele demonstrațiilor filosofice, niciodată ca problemă centrală. Însă inepuizabila sferă de consecințe și implicații pe care răul le presupune, poate tocmai de aceea, au făcut ca răul să scape unei conceptualizări coerente pe deplin filosofice. Această a doua premisă nu este una nouă; ea este dezvoltată de Susan Neiman în *Evil in modern thought. An alternative history of philosophy*. Miza centrală a autoarei este asumția potrivit căreia „linia de forță care ghidează întreaga gândire modernă este problema răului”⁵⁴. Argumentația, desfășurată între cutremurul din Lisabona și

⁵⁴ Susan Neiman, *Evil in modern thought. An alternative history of philosophy*, Princeton University Press, 2002, p. 5. Nu stă în intenția acestei lucrări de a urmări radicalitatea tezei susținute de Susan Neiman, însă putem specula că o astfel de miză nu rămâne fără repercusiuni majore în istoria filosofiei moderne.

Auschwitz ca repere directoare însă lucrând conceptele centrale pe care modernitatea le dezvoltă, răspunde unei provocări cât se poate de simple. „Experiența oferă crime și nenorociri. Progresul și Providența încearcă să meargă în spatele (și înaintea, și înapoia) lor. Aparențele ca atare nu sunt niciodată decisive – pentru credință și filosofie. Amândouă, atât Progresul cât și Providența, ca explicații, sunt refuzate de experiența însăși, însă dovezile împotriva lor nu sunt luate în discuție pentru că sunt prea la îndemână, prea vizibile.”⁵⁵. A trasa problema răului între Providență și Progres (Istorie) nu înseamnă a vorbi despre sursa sa, ci, mai degrabă de a privi cum Providența și Istoria răspund răului, cum gândirea modernă, de la Leibniz la Freud, găsește, sau încearcă să găsească, resurse de a răspunde unei astfel de provocări.

O astfel de provocare, dacă ar fi să o privim direct cu ochii lui Ricœur, pare anulată din însuși punctul său de pornire. Nu este un secret că viziunea lui Ricœur asupra resurselor filosofiei de a da un răspuns/soluție în fața răului sunt dintru început supuse eșecului. „Eșecul tuturor teodiceelor și al tuturor sistemelor ce înfruntă răul aduce mărturie despre eșecul cunoașterii absolute în sens hegelian....îmbolurile răului în care citim eșecul existenței noastre, arată și eșecul tuturor sistemelor de gândire care vor să înghită simbolurile într-o cunoaștere absolută”⁵⁶ (s.n). Să nu ne pripim însă a trage de aici concluzia că însăși Ricœur nu ar fi încercat să creeze un sistem de gândire (filosofic) care să înfrunte răul. Afirmările pe care le avem în față sunt făcute

⁵⁵ Susan Neiman, *ed. cit.*, p.99.

⁵⁶ Paul Ricœur, *Conflictul Interpretărilor. Eșuri de hermeneutică*, ed cit, p, 304.

relativ târziu, mai exact după ce-își încheiase lucrarea *Despre interpretare. Eseu asupra lui Freud*. Cum altfel ar putea fi privite *Voluntar și involuntar*, *Omul failibil* sau *Simbolistica răului*, adică o eidetică a voinței, o experimentare a posibilităților omului, respectiv o interpretarea a răului⁵⁷.

Însă dincoace de finalitatea răspunsului ne interesează încercările de a construi o filosofie care se suprapune tocmai filosofiei. O filosofie paralelă care caută să răspundă cu mijloace filozofice unei întrebări cu caracter profund escatologic (poate nu atât escatologic, cât mai degrabă cu o profundă privire înspre viitor, un viitor plin de speranță). Astfel, nu ne interesează *răspunsul* ci *demersul* în fața răului. Eșecul sau succesul filosofic al demersului nu credem că trebuie anulat prin prisma răspunsului, chiar dacă acesta este unul mărturisit. Altfel spus, până unde o reflecție filosofică asupra răului este posibilă și unde se transformă în răspunsuri tributare credinței religioase, adică până unde filosofia poate să meargă atunci când este vorba despre rău și unde anume colapsează?

Dacă există o istorie paralelă a filosofiei moderne, o istorie necanonică cum ar spune Neiman, o istorie care are ca punct central problema răului atunci încercarea noastră asupra filosofiei lui Ricœur ar vrea să răspundă tocmai acestei provocări. Dacă programele filosofice sunt justificări (explicații) în fața realității sau dacă sunt proiecte (utopii) în fața unui posibil viitor al realității, adică dacă filosofia stă într-un *este* și un *ar trebui să fie* atunci răul ca punct de plecare, concept constitutiv, linie de forță, este, fără putință de tăgadă, necesar. Desigur,

⁵⁷ Din această triadă lipsește o *Poetică a voinței*, o poetică care ar fi completat și încheiat amplul proiect *hermeneutic*, grefat pe *fenomenologie*, asupra răului.

realitatea se prezintă în fața ochilor noștri destul de goală, în sensul unui nudism uneori înfricoșător alteori blând, însă modul de percepere și interpretare al acestei realități dă sens, sau nu, existenței noastre. Cu alte cuvine, confruntarea cu realismul brut al realității, fie că o numim istorie personală sau colectivă, experiență, trăire, viață ș.a.m.d., marcat în marea sa majoritate de rău, (nu importă ce formă ia acest rău, fizic, metafizic, moral etc.) nu ne poate lăsa indiferenți din punct de vedere filosofic. Mai clar, resursele filosofiei trebuie puse la lucru, angajate, obligate să răspundă în fața noastră și pentru noi în legătură cu mult prea prozaicul fenomen/lucru/concept numit rău în raport cu viața noastră, o viață, din păcate, la fel de prozaică. De fapt, problema astfel pusă caută un răspuns *pe deplin uman*. Un răspuns fără resorturi transcendente, fără recursul la o teorie care respectă într-o anumită măsură soluția creștină. Astfel, cerința noastră pare să respecte critica modernă adusă conceptului de rău. Adică critica conform căreia Dumnezeu nu mai are nici un loc atunci când analizăm ceea ce înseamnă omul în raporturile sale cu răul. Motivul anulării unui concept atât de puternic și în același timp eliberator atunci când vorbim despre rău nu stă în vreo pietate excesivă dată de logica postmodernă, ci, în cerința simplă, onestă, de a căuta prin prisma unei filosofii reflexive (aceea a lui Ricœur) răspunsul la o întrebare umană cerând soluții la fel de umane.

Probabil, în acest sens, motto-ul care încheie *Memoria, Istoria, Uitarea* este cât se poate de edificator: „[s]ub istorie, memoria și uitarea. Sub memorie și uitare, viața. *Dar a scrie viața e o altă poveste. Neterminată.* (s.n.)”⁵⁸.

⁵⁸ Paul Ricœur, *Memoria, Istoria, Uitarea*, Ed. Amacord, Timișoara, 2000.

Regulile minime de lecturare/interpretare a lui Ricœur presupun cel puțin patru distanțări. Mai întâi Ricœur nu poate fi citit/interpretat fără un punct fix, o metodologie monocoloră care trebuie mereu să-și regăsească centrul prin orice periferie s-ar plimba. Deși complexitatea operei sale pare să ne spună tocmai contrariul, anume că nu există o metodologie monocoloră, că varietatea subiectelor atinse nu suportă constrângeri unidimensionale, totuși, și poate tocmai de aceea, Ricœur nu poate fi interpretat fără un punct fix. Apoi, în al doilea rând trebuie găsită o „terapie” interpretativă. Adică un „ceva” care ar sparge discursul sufocant pe care Ricœur îl poartă cu fiecare cititor al său. În al treilea rând, problema cu adevărat importantă care se manifestă la Ricœur este lipsa unei posibile încadrări într-o tradiție. La început fenomenolog, apoi hermeneut, de ce nu psihianalist sau, mai bine, filosof al acțiunii. Să complicăm ușor lucrurile: fenomenolog teolog sau hermeneut filosof? Psihianalist al culturii sau psihianalist semiotician? Și încă, tradiția franceză sau cea germană sta în spatele discursului său? Apoi locul ocupat de tradiția analitică este major sau minor? În fine, în al patrulea rând, ultima precauție, ține de vastitatea domeniilor în care Ricœur lucrează. Astfel de la *Filosofia voinței* trecută prin *Failibilitatea umană* până la *Simbolistica răului* am putea spune că maniera de tratare a problemelor rămâne una profund fenomenologică. Însă ultima carte, din această triadă, *Simbolistica răului* anunță o turnură spre hermeneutică. Apoi de la *Eseu asupra lui Freud* până la *Metafora vie* trecând prin *Conflictul interpretărilor* Ricœur, hermeneutul, mereu prezent, prizează și puțină semiologie/structuralism fără a uita de psihianaliză. Dar poate mai grav, în

sensul unei noi complicări, *Conflictul interpretărilor (I)* anunța o dublă depășire a lui Husserl prin Heidegger. Identificând prima mișcare în distanță pe care Ricœur o ia față de Husserl prin Heidegger vom spune că, în a doua mișcare, nici Heidegger nu-l mulțumește pe deplin încercând o nouă depășire, una care, am putea spune, produce un nou proiect ontologic, unul pe care l-am putea numi, fără nicio rezervă, pe deplin ricœurian. Prima decizie operațională este fără îndoială *distanța critică*. Înțelegem prin distanța critică, foarte prozaic, până la ce punct interpretul opinează că Ricœur are dreptate. O cu totul altă modalitate de a lua distanță față de autorul studiat stă în masiva încercare de a determina sursele nespuse, prejudecățile ascunse, influențele decisive, pe care autorul discutat le mărturisește sau nu.

O operă, precum cea a lui Paul Ricœur, întinsă pe mai bine de cinzeci de ani poate fi cu greu sintetizată. Deși există numeroși autori care încearcă o reconstituire a tuturor lucrărilor lui Paul Ricœur sub un singur element: G.B. Madison, ca *hermeneutică a subiectului*, D. Jorvelino ca *problema subiectului*, T.M. Van Leeuwen ca *hermeneutică a sensului*, totuși dificultatea unei asemenea întreprinderi este anunțată de către Ricœur însuși. Acest fapt se datorează mai multor condiții. O sistematizare metodologică a filosofiei ricœuriene este făcută de Don Idhe în *Paul Ricœur's place in the hermeneutic tradition*. Idhe distinge trei etape filosofice. Prima, *perioada timpurie*, care aparține anilor '50 până în 1965 fiind marcată de discursul fenomenologic, o a doua care aparține anilor '60 până în 1975 ar fi marcată de o *grefare* a metodei fenomenologice pe metoda hermeneutică și, în fine, o a treia, după anii '75 până în anii '90, pe care Idhe o definește drept *hermeneutică dialectică*.

Mai întâi este vorba despre diferitele metode pe care gânditorul francez le frecventează intercalat. Nu se poate construi un discurs despre metoda ricœuriană care ar diferenția net între fenomenologie, antropologie religioasă sau hermeneutică. Etajarea scrierilor sale pe rafturi metodice clare este imposibilă. Acest fapt poate fi pus în evidență și de imposibilitatea recuperării gânditorului francez într-o tradiție bine stabilită. Poate fi revendicat fie de tradiția fenomenologică fie de cea a hermeneuticii filosofice, sau, în fine, fie de cea a hermeneuticii biblice. Nici una nu ar greși prea mult, nici una nu ar avea în totalitate dreptate. În al doilea rând, există în rândul exegeților săi o oarecare „rumoare” potrivit căreia protestantul Ricœur, omul credinței mărturisite, se face auzit poate mai mult decât ar trebui în scrierile sale. Michel Philibert în studiul său *Metoda filosofică a lui Paul Ricœur* evidențiază acest aspect punând în discuție o problemă mult mai largă. Michel Philibert afirmă fără ocolișuri că Paul Ricœur trebuie privit dintr-o dublă perspectivă; ca „filosoful profesionist” dublat de „ascultătorul predicii creștine”⁵⁹.

Tradiția hermeneuticii filosofice nu era întru totul cristalizată la apariția cărții *Simbolistica răului*. Acesta poate fi unul dintre motivele pentru care varianta de hermeneutică pe care Ricœur o propune într-o primă fază se deosebește destul de mult de varianta „târzie” așa cum o putem regăsi în *De la text la acțiune (eseuri de hermeneutică II)*. Distanța dintre cele două tipuri de hermeneutică practicate de Ricœur poate fi înțeleasă

⁵⁹ Michel Philibert în *Studies in the Philosophy of Paul Ricœur*, în Charles E. Regan (ed.), op.cit., Ohio University Press p.136.

mai bine dacă privim distanța dintre *simbol* (Ricœur în 1967) și *text* (Ricœur în 1999). *Hermeneutica simbolică* așa cum o regăsim în *Simbolistica răului* propune un tip special de înțelegere care mai degrabă vizează *construcția sinelui*, pe câtă vreme hermeneutica textului așa cum o regăsim în *De la text la acțiune*, vizează *construcția lumii* în afara textului. Dacă în primă instanță hermeneutica ricœuriană pune față în față problema simbolicii răului cu cea a înțelegerii sinelui, în a doua etapă hermeneutica ricœuriană este preocupată de lumea textelor, mai degrabă lumea pe care textul o deschide.

În plus această primă decizie metodologică aduce cu sine o întrebare care va rămâne constantă pe parcursul acestui text. Până unde discursului filosofic îi este permis să se angajeze în raport cu răul? Există un *loc* în care filosofia eșuează atunci când vorbește despre rău? Dacă da, atunci care este acest loc? Desigur verdictul lui Ricœur în această privință este clar. Însă așezarea omului în fața răului deschide calea spre alteritate. Ricœur anunța faibilitatea umană ca sursă constitutivă care face răul posibil, dar în același timp deschide posibilitatea libertății umane. Însă această libertate se poate manifesta exclusiv în întâlnirea cu ceilalți.

Mark S. Muldon⁶⁰ vorbește despre capacitatea imaginației de a deschide dialogul cu celălalt. Pe de altă parte Patrick. L. Bourgeois⁶¹ ridică o problemă importantă în acest context. Refuzul curentului *postmodernism* de a-l prelua pe Ricœur în

⁶⁰ Mark S. Muldon, „Reading, Imagination: A Ricœurian Response” în *International Philosophical Quarterly*, v. 40 no. 1, pp. 69-83.

⁶¹ Patrick. L. Bourgeois, „Ricœur in Postmodern Dialog”, în *International Philosophical Quarterly*, v. 41, no. 4, pp. 421-438.

rândurile sale, motivând aplecarea gânditorului francez spre *credință* (înțeleasă ca practică efectivă) nu pare a fi justificat. Ricœur vorbește despre construcția cogito-ului în fața lumii. Adică, vorbește despre o interpretare continuă a ceea ce este rațiunea în înțelesul ei cartezian și nu despre un dat cumva absolut și imuabil. De altfel în *Intellectual autobiography* (1995) Paul Ricœur ne spune că vede cogito-ul ca un *cogito rănit*. Apare astfel posibilitatea construcției cogito-ului ca un *ceva de făcut* decât dat (totuși nu putem să înțelegem perspectiva lui Ricœur ca fiind similară cu cea a lui Vattimo din *Gândirea slabă*). Dacă Richard Kearney⁶² consideră ca asumția fundamentală a gânditorului francez este cea conform căreia „existența umană (în sine) este un chip al interpretării” (formula o regăsim în mod explicit în opera lui Ricœur cu pretenția de a spune că interpretarea ca atare este fundamentată de rău), noi vom spune că *hermeneutica răului* deschide calea spre înțelegerea sinelui și a celorlalți. Ricœur în *Simbolistica răului* propune un soi de metodologie care poate fi măsurată prin două mișcări majore, care cuprind, cel puțin, lucrările de „tinerețe” ale filosofului francez. Este vorba despre „cercul hermeneutic” respectiv „rămășagul hermeneuticii”. A plasa analizele sale din *Omul failibil*, *Simbolistica răului*, *Eseu asupra lui Freud*, *Conflictul interpretărilor I*, *Fenomenologie și teologie* sub aceste două mișcări metodologice pare o sarcină uriașă privind imensitatea operei ricœurului. Însă, din capul locului, lectura lui Ricœur invită mai întâi la o clarificare metodologică, adică un soi de început operațional prin

⁶² Richard Kearny, *On Paul Ricœur: The Owl of Minerva*, ed.cit., p. 1.

intermediul căruia poți descifra, decodifica ansamblul scriituri ricœuriene. Este vorba de un punct central, decizional, care se impune drept mijloc (în același timp drept „terapie”) de lucru asupra lui Ricœur. Astfel, dictonul „trebuie să înțelegem pentru a crede însă trebuie să credem pentru a înțelege” apare ca prima problemă metodologică a hermeneuticii, cu adnotarea că „cercul nu este vicios, cu atât mai puțin unul mortal: este un cerc viu și stimulat”. Presupunând soluționat acest balans dintre „credință” și „înțelegere” Ricœur ne îndeamnă să mergem mai departe și să înțelegem eficacitatea acestui „cerc” adică „vitalitatea” sa, mai mult, faptul că nu există nici un viciu de procedură acceptând o astfel de soluție. Atâta vreme cât cercul funcționează, *înțelegerea* respectiv *credința* sunt împăcate iar demersul hermeneutic, în acest caz asupra răului, poate să înceapă. A lega hermeneutica de problema răului înseamnă a lega problema *înțelegerii* de problema *subiectului care înțelege*, în cuvintele lui Ricœur, „în acest fel înțelegerea nu mai e un mod de a cunoaște, ci unul de a fi: modul de a fi al ființei prin faptul că înțelege”. Posibila distanță dintre rău și hermeneutică este dizolvată de subiectul care înțelege și se înțelege pe sine. Cum se constituie subiectul care înțelege raportându-se la rău poate părea o miză uriașă atunci când avem în vedere teoria generală a interpretării. Răul, înțelegerea sinelui și a celuilalt, în același moment, pare a marca hermeneutica ricœuriană. Încă o precizare, înainte de a aborda direct problema hermeneuticii și a răului, mesajul kerigmatic ocupă sfârșitul reflecției asupra răului în opera lui Ricœur și, poate acesta este motivul ieșirii lui Ricœur din hermeneutica filosofică înspre hermeneutica biblică. Astfel că

Gregor B în *Evil: A challenge to philosophy and theology* aduce argumente conform cărora răul poate fi privit cu ochii filosofiei numai din perspectiva *analizei*, un soi de metodologie despre cum putem aborda o astfel de problemă, pe câtă vreme teologia este îndreptățită să vadă problema răului cu ochii *speranței*.

b. Fragilitatea ca structură ontologică

Distanța dintre hermeneutica fenomenologică și problema ontologiei umane se află la capătul, sau poate începutul, antropologiei filosofice. În acest sens, Ricœur accesează ontologia umană printr-o caracteristică fundamentală, cea a fragilității. „Ideea că omul este de la natură fragil și supus greșelii, potrivit ipotezei mele de lucru, este o idee în totalitate accesibilă reflecției pure; desemnează o caracteristică a ființei umane... un soi de dispoziție a naturii umane în care această structură ontologică este înscrisă”. Rămâne oare *fragilitatea* ca structură ontologică a naturii umane accesibilă prin intermediul antropologiei filosofice, antropologie marcată de hermeneutica fenomenologică? Brabant C în *Ricœur's hermeneutical ontology* argumentează în favoarea susținerii unei astfel de teze.

Însă această stratificare a antropologiei filosofice rămâne să fie descoperită prin intermediul unui tip special de hermeneutică care lucrează exclusiv asupra răului, având la îndemână limbajul aflat în *mărturisire*. Singura cale de acces asupra răului pare a fi „limba” în sensul semnificațiilor pe care „mărturisirea” le ridică sau le formalizează. A lucra asupra acestui tip special de limbaj care ascunde și dă o dublă

semnificație, în sensul unei rostiri a răului cu partea sa fizică, materială, empirică și, în al doilea rând, cu implicațiile simbolice, metaforice care le formulează, implică o modalitate de interpretare pe care Ricœur o numește *hermeneutica răului*. Dacă limba, în forma sa scrisă, devine locul predilect al hermeneuticii, după cum pretinde Schleiermacher, atunci afirmația lui Ricœur, „hermeneutica răului nu e o provincie indiferentă, ci una foarte semnificativă, poate locul de naștere a problemei hermeneutice”, capătă o importanță covârșitoare. Schleiermacher separă între două tipuri de hermeneutică cea a colectivității și cea a individului, deci una gramaticală și o alta psihologică. Formele preluate în întregime din comunitate și istorie (gramatica comunității) trebuie aduse, apropiate de fiecare individ în parte (psihologia individuală). Nu putem avea acces doar la opera comunității fără a lua în considerare opera individului. Dacă așa stau lucrurile, a iniția un proiect care să împingă limbajul mărturisirii păcatelor ca primul sau cel mai adânc nivel de acces asupra răului înseamnă a prefigura începutul hermeneuticii în acest tip special de limbaj. Limbajul prim asupra căruia avem acces se află în scrierile penitențiale. Aici, ne îndeamnă Ricœur, trebuie să lucrăm. Dacă nu ar fi prea pretențios și poate utopic am putea spune că Ricœur caută să acceadă la primele scrieri ale umanității care mărturisesc că prima situație a omului în lume și față de el însuși este cea marcată de *rău*. De aceea, probabil, hermeneutica răului se vrea a fi nu o problemă printre celelalte ci însăși inima hermeneuticii. Bunăvoința de care dă dovadă filosofia, în a pune în ordine gândirea, realitatea, viața și omul, pare nefirească atunci când o problemă atât de prozaică precum

răul este adusă în dezbateri. Desigur nu discutăm aici despre gânditorii religioși care gândesc asupra acestei probleme, ci despre acei gânditori despre care manualele de filosofie ne învață ca ar fi filosofi. Acești gânditori care nu sunt cu adevărat interesați de concepte precum păcatul original, lipsa de ființă, ruptura inexplicabilă dintre Dumnezeu și Om ș.a.m.d., totuși, ar trebui să ne spună câte ceva despre răul banal, prozaic, anodin, plicticos uneori, care ni se întâmplă fiecăruia dintre noi, sau în scheme generale despre la fel de banalul, prozaicul, anodinul, însă aici deloc plicticosul, rău care se întâmplă în lume.

Evident, dacă un mecanism interior, specific uman, cu adevărat inexplicabil prizează efervescențe teologice și înțelege pe deplin mesajul kerigmei lucrurile sunt lămurite, dar dacă nu, rațiunea filosofică impulsionată de zborul Minervei ar trebui să ceară, cu insistență, tuturor bufnițelor, explicații exhaustive și deloc metaforice în legătură cu ceea ce înseamnă răul. Mai mult, explicațiile se cer acum, când răul se întâmplă (cu noi sau în lume), nu la apusul său. Această cerință se datorează faptului că avalanșe întregi de mituri explică cum a venit răul în lume, cum omul se luptă cu succes sau nu cu forțele *sporadic* întunecate ale răului, cum binele împreună cu omul triumfă *uneori* asupra răului, cum, în fine, răul se sfârșește sau ne *sfârșește*. Se pare că de la gândirea mitică, trecând prin cea mistică, gnostică, religioasă până la cea teologică toate se întrec, care mai de care, să ne spună, efectiv, cum stau lucrurile cu răul. Numai preabuna Minerva, poate prea îndepărtată în înaltul cerului, nu mai vede răul care, cu obstinație, ne înconjoară.

Însă dincoace de jocurile mai mult sau mai puțin reușite ale propriilor noastre metafore, problema rămâne. Stringența este de a cere gândirii filosofice să-și ostenească resursele în a răspunde unei asemenea provocări. Nu foarte departe de cerința noastră stă lucrarea Susanei Neiman, *Evil in modern thought*, un soi de expozeu a ceea ce *nu face* filosofia, deși pare-se că face. Reticența criticilor la auzul vestei că întreaga gândire modernă de la Leibniz la Freud se ostenește să răspundă problemei răului, pare întemeiată. Teodiceea lui Leibniz, mecanism de barou în a-l apăra pe bunul Dumnezeu, s-ar putea cadra unei discuții filosofice în ceea ce privește răul însă e destul de greu de imaginat că marea grijă a lui Kant, cu toată *Religia în limitele simplei rațiuni*, ar fi fost răul. Pe același calapod, ne putem închipui marea luptă hegeliană între stăpân și sclav, zeii buni și zeii răi, ca o performanță aproape excepțională a spiritului, însă sinteza dialectică, dincoace de istorie, nu are ca prim motor răul. Nietzsche împreună cu Freud nu fac decât să ne aducă cu picioarele pe pământ dar nu de dragul răului ci, oarecum, împotriva lui. Nu este vorba aici de a le da dreptate criticilor, prea încrâncenați, ai autoarei noastre, ci de a spune că, în pofida tuturor amendamentelor pe care o astfel de lucrare le poate primi, teza rămâne: gândirea modernă dorește să răspundă cu mijlocele filosofiei problemei răului.

c. Reflecția în fața angoasei

Limitele în care funcționează rațiunea nu numai la nivelul cunoașterii ci și la nivelul existenței sunt lărgite printr-o nouă analiză pe care Ricœur o face la nivelul conceptului de angoasă.

Eficacitatea rațiunii de a da soluții trebuie să fie privită și prin prisma unor domenii din care cunoașterea este înlăturată. De fapt, failibilitatea rațiunii poate fi demonstrată tocmai în aceste noi domenii și de fapt aceasta este încercarea lui Ricœur. Filosoful francez dorește să ne arate, la nivelul existenței, ineficacitatea rațiunii.

Influența pe care lucrarea lui Sartre *Ființa și neantul* a avut-o asupra filosofiei lui Ricœur nu poate fi pusă sub nicio formă la îndoială. Replica pe care Ricœur încearcă să o dea negativității ființei printr-o filosofie a da-ului poate fi cu ușurință regăsită atât în volumul *Adevăr și istorie* cât și în *Omul failibil*. De fapt, Ricœur dorește să propună o filosofie a speranței în fața angoasei pe care filosofii negativității nu încetează să o proclame. Însă dacă discutăm despre o filosofie a speranței în marginea unei filosofii reflexive trebuie să chestionăm, alături de Ricœur, care sunt problemele pe care filosofii negativității deși le proclamă nu reușesc să le rezolve. Putem spune că angoasa în fața istorie, angoasa în față propriei morți precum și angoasa în față nonsensului sunt elementele care declanșează analiza lui Ricœur. A da o replică acestor trei negativități fundamentale este sarcina pe care Ricœur și-o asumă: *istoria, propria-mi moarte, nonsensul* iată negativitățile fundamentale cu care o filosofie a da-ului are de lucrat.

Istoria, nonsensul și propria-mi moarte sunt, în viziunea lui Ricœur, negativul absolut. O filosofie a primatului existenței⁶³ este în acest sens încercarea lui Ricœur. Desigur grila de argumentație va respecta întru totul mișcarea, în

⁶³ Paul Ricœur, *Istorie și adevăr*, ed.cit., p. 365.

același timp regresivă cât și progresivă, pe care a aplicat-o în cazul denegației negației. Numai că în acest moment, limita propriei mele finitudinii este pusă față în față cu istoria, moartea și nonsenul. Iată ce ne spune filosoful francez. „Relația directă pe care spiritul filosofic o întreține cu istoria pare anulată datorită ineficacității soluțiilor propuse de acesta. Critica virulentă la adresa filosofiei lui Hegel nu vrea să spună decât că o astfel de soluție, dialectica conflictelor spre o împăcare mai înaltă, nu înlătură angosta primară din limita posibilităților umanului”. Angosta primară nu funcționează exclusiv ca limita absolută pe care o filosofie reflexivă o întâlnește, ea este deopotrivă și catalizatorul pe care o filosofie a da-ului se poate construi. „Este de remarcat că dorința-de-a-trăi nu se reflectă și chiar nici nu se constituie în unitatea sa decât sub amenințarea cu moartea, deci în și prin angostă”⁶⁴. Negația ca și condiție a afirmației. Nu avem oare aceeași situație și în cazul finitudinii care deschide spre infinitudine? Desigur numai că angosta este situată ca și condiție a existenței mele. „Astfel angosta se naște din profunzimea conflictelor mele, din ceea ce s-ar putea numi *fragilitatea psihismului uman care dublează contingenta vieții*”⁶⁵. Dacă fragilitatea psihicului uman poate fi situată tocmai în dialectica finitudinii și a infinitudinii, contingenta vieții poate fi înțeleasă apelând la conceptul de istorie înțeles într-o manieră hegeliană. „Mi se pare că angosta timpului prezent se cunoaște și că ea e înțeleasă în raport cu exigența radicală

⁶⁴ Paul Ricœur, *Istorie și adevăr*, ed.cit., p. 349.

⁶⁵ Paul Ricœur, *Istorie și adevăr*, ed.cit., p. 351.

formulată de idealism, în special a lui Hegel: așteptăm ca istoria teribilă să fie o viclenie a rațiunii în direcția unor sinteze mai înalte. Si iată: angoasa tâșnește în acest punct precis al așteptării noastre; o insecuritate specifică e legată de istorie pentru că nu suntem siguri că ea face să coincidă rațiunea și existența, logica și tragicul. O posibilitate înspăimântătoare se descoperă prin angoasă: dacă istoria *efectivă* n-ar avea oare nici un înțeles? Dacă împăcarea hegeliană n-ar fi decât o invenție de filosof? Neantul a cărui amenințare este anunțată este un neant de înțeles, la nivelul chiar al „spiritului”, un neant de sens în miezul acestui sens prezumat care ar trebui să dea scop și însărcinare igienei mentale și să-l vindece pe Narcis”⁶⁶. Ceea ce pune Ricœur în discuție este tocmai pretenția pe care cunoașterea absolută ar ridica-o împotriva angoasei. „Renunțând la cunoașterea absolută și primind în sinea noastră aleatorul unui destin istoric, în acest fel angoasa poate fi invinsă în stadiul ei istoric. Este sarcina unei filosofii a libertății de a face acest nou pas”⁶⁷. Dar care este modalitatea prin care putem realiza o astfel de transformare și depășire. Răspunsul: prin asumare; „prin aceasta, angoasa nu este depășită, negativul nu este surmontat, dar, așa cum spunea această filosofie, el este „asumat”, adică libertatea este de-a valma angoasă și tâșnire, angoasă de a nu mai ține pasul, de a se părăsi pe sine singur și fără nicio garanție și izbucnire de proiect, deschidere de viitor și poziție de istorie”⁶⁸.

⁶⁶ Paul Ricœur, *Istorie și adevăr*, ed.cit., p. 354.

⁶⁷ Paul Ricœur, *Istorie și adevăr*, ed.cit., p. 356.

⁶⁸ Paul Ricœur, *Istorie și adevăr*, ed.cit., pp. 356-347.

Până aici argumentația lui Ricœur respectă grila filosofică în care s-a înscris. Istoria prezentă aduce o seamă de probleme greu surmontabile de rațiunea filosofică: angoasa, plictisul, spaima, moartea. Răspunsurile succesive în trenă hegeliană cad unul câte unul întrucât nu iau în considerare elementul mereu neglijat de istorie. Este vorba despre individul comun, individul privat de participarea la evenimente excepționale, omul simplu. Suferința sa nu are explicație, nu are rațiune de a fi, nu are perspectivă cu bătaie lungă în istoria universală. O astfel de neglijență din partea istoriei trebuie imediat amendată. Pentru că istoria celor *umili* este uitată de reflecția filosofică, Ricœur, pe bună dreptate, acuză o astfel de perspectivă. Însă soluția integrării *celor mici* aduce în prim plan tactul, excesiv, metafizic pe care Ricœur îl posedă. *Speranța*, căci despre ea este vorba, pentru *umili executanți* comportă valențe escatologice cu gust creștin. Desigur Ricœur sesizează dintru început saltul, spunem noi, inacceptabil pe care filosofia reflexivă îl execută. „Nu voi încerca să maschez saltul pe care îl reprezintă accesul la ultima angoasă; nicio apologetică, nicio teodicee explicativă nu pot ține loc de speranță... Numai speranța escatologică, nu intuiția, nu cunoașterea, salută de departe sfârșitul fantasmei mâniei Domnului”⁶⁹. Distanța dintre speranța escatologică și, să spunem, speranța unei filosofii reflexive, la care ne îndemnă analizele lui Ricœur este uriașă. Premisele pe care angoasa, spaima, plictisul, moartea (angoasa primă) le pun în față filosofiei ca vehicule ale non-sensului așteaptă, sau ar trebui să aștepte, din partea filosofiei

⁶⁹ Paul Ricœur, *Istorie și adevăr*, ed.cit., p. 363.

reflexive o analiză „la rece”, o analiză îndepărtă de *suspînul ființei umane*. O astfel de așteptare nu e motivată de vreun refuz călduros al speranței escatologice doar din motive agnostice la auzul unei astfel de propuneri. Ea are la bază o cerință pe deplin caracteristică filosofiei reflexive; aserțiunea simplă, limpede, precisă, aceea prin care putem afirma că în acest moment Ricœur nu mai face filosofie ci, orice altceva. Adică, mai clar, aici, Ricœur este prea *misterios*. Și este vorba despre un mister care nu mai poate fi transcris în *limbajul clar al gândirii limpezi*.

Există totuși o speranță filosofică angajată deschis în trena acestor reflecții. Speranța escatologică nu este un dat absolut imediat, asigurător, fără efort și fără angoasă, ba dimpotrivă; „[a]ctul de speranță, desigur, presimte o totalitate bună a ființei la origine și la sfârșitul „suspînului creației”; dar acest presentiment nu este decât ideea care reglementează tactul meu metafizic; iar el rămâne amestecat inextricabil cu angoasa care presimte o totalitate nesăbuită cu adevăr”⁷⁰. Un exces de adevăr, o mostră a sincerității critice de care dă dovadă Ricœur. Asumarea unei condiții angoasante, deși asigurată de situarea în proximitatea escatologiei creștine, miră orice apologet sau disident al filosofiei sale. De fapt, două sunt implicațiile pe care o astfel de mărturisire le deschide. Mai întâi, că există în cazul lui Ricœur un acut simț al dreptății filosofice, dacă îl putem numi astfel. Un simț care presimte orice derapaj care nu intră pe deplin în trena filosofiei reflexive. Apoi, în al doilea rând, o astfel de mărturisire

⁷⁰ Paul Ricœur, *Istorie și adevăr*, ed.cit., p. 363.

deschide perspectiva unei noi încrâncenări filosofice. Dacă, ca ființă în posesia speranței escatologice nu sunt asigurat la modul deplin și fără efort, ba mai mult, totul se poate năruî în orice secundă fiind flancat de același sentiment angoasant, *ca și amicul meu disperat*, atunci speranța astfel asumată are dreptul să fie numită reflecție. „Speranța intră deci în câmpul reflecției ca reflecție asupra reflecției și prin ideea reglementatoare a unui tot al ființei bune: dar, spre deosebire de o cunoaștere absolută, afirmarea originară, în mod secret înarmată cu speranța, nu operează nicio *Aufhebung* care să dea siguranța: ea nu „surmontează”, ci „consolează”; de aceea angoasa o va însoți până în cea din urmă zi”⁷¹. Ca și ființă *consolată* pot spera, ca și *ființă reflexivă* deopotrivă (cu unele remarcе, desigur).

Pentru a nu ne lăsa pradă unei siguranțe consolante, trebuie să lămurim consecințele pe care *reflecția* asupra reflecției le deschide. Asupra cui acționează reflecția? *Speranța* ca reflecție asupra reflecției? Există deci o limită a reflecției care cere o nouă încercare a gândirii? Dacă limita reflecției este dată de eșecul omului în fața răului, atunci un nou efort este necesar asupra acestui eșec (eșecul reflecției). De aici o nouă reflecție asupra reflecției. O reflecție flancată de speranță. Numai că a împovăra reflecția cu speranța înseamnă a aduce din exterior un principiu ordonator, un principiu care iese din sfera gândirii, un principiu consolant însă așezat în sfera *speranțelor* noastre și nu a gândirii. Astfel că limita reflecției asupra răului este speranța.

⁷¹ Paul Ricœur, *Istorie și adevăr*, ed.cit., p. 364.

Capitolul IV.

Răul ca sarcină a hermeneuticii

1. Pentru o filosofie a răului

a. Experiență. Expresie. Simbol

„Răul nu este un lucru, un element al lumii, o substanță sau o natură”¹ ci ține de libertatea umană. Așa cum am văzut, fenomenologia operează cu structurile libertății. Întrebarea care dinamitează discursul lui Ricœur este următoarea: „cum se poate ca libertatea să fie *liberă* și în același timp legată”². Răspunsul fără echivoc este dat de rău.

Trebuie să precizăm că hermeneutica practică în *Simbolică răului* ține de ceea ce Van Leeuwen numește un soi de preistorie a hermeneuticii ricœuriene³. În această etapă a gândirii lui Ricœur, hermeneutica nu poate fi privită sub amplexarea consecințelor pe care le dezvoltă teoriile hermeneutice ale lui Heidegger și Gadamer. Însă pentru a putea ajunge la o teorie coerentă a hermeneuticii ricœuriene trebuie să rămânem prinși

¹ Paul Ricœur, *Conflictul interpretărilor*, ed.cit, p. 238.

² Paul Ricœur, *Freedom and Nature*, ed.cit., p. 33.

³ Van Leeuwen, *ed.cit.*, p. 135.

în intenția primă a *Simbolisticii răului*, acolo unde interpretarea (hermeneutica) rămâne indistinctă față de simbol. Simbolul și hermeneutica sunt aproape identice și nu există o distanță critică care să le clarifice. Mai clar, interpretarea răului și simbolismul răului sunt supuse unui raport de identitate cel puțin în această variantă preistorică a hermeneuticii ricœuriene. „Orice hermeneutică (...) este implicit sau explicit o înțelegere a sinelui, care se înțelege pe sine în fața semnelor, simbolurilor, textelor, și monumentelor lumii” este o definiție târzie a hermeneuticii ricœuriene și nu poate fi înțeleasă decât prin mijlocirea acestei prime variante a hermeneuticii pe care o putem denumi, fără a deraia nepermis, hermeneutică naivă.

Prima notă a lucrării *Simbolistica răului*⁴ ne trimite la concluzii. „*Simbolul dă de gândit*” formula dicton vrea să închidă și în același timp să deschidă posibilitățile pe care filosofia le are pusă față în față cu simbolurile răului. Ricœur dorește să reflecteze asupra sarcinii și capacității pe care filosofia o are atunci când se întâlnește cu formele răului. Forma manifest a acestei întâlniri este dată de o ruptură, un hiatus; reflecția pură asupra failibilității umane pe de o parte, respectiv confesiunea păcatelor, pe de altă parte. Ambele direcții, asupra cărora Ricœur lucrează, deschid calea simbolului. Cu alte cuvinte, Ricœur ne arată imposibilitatea unui discurs filosofic asupra răului fără apelul la simboluri. Failibilitatea umană cu suportul său mitic și deci simbolic vorbește, la limită, într-un limbaj, nu mai puțin simbolic, prin confesiune. Ambele sfere, *failibilitatea* și *confesiunea*, sunt sim-

⁴ Paul Ricœur, *The Symbolism of Evil*, ed.cit., p. 3 (nota 1).

bolice prin excelență. Aici regăsim, într-un mod destul de sumar, punctele centrale ale *Simbolicii răului*. Lăsăm momentan deoparte analiza in extenso asupra failibilității și mărturisirii centrând discuția asupra problemei hermeneutice și mai cu seamă asupra posibilităților filosofice pe care hermeneutica le deschide atunci când se întâlnește cu simbolurile.

Ceea ce ne interesează este fundamentul pe care Ricœur își construiește prima variantă a hermeneuticii sale. Baza, dacă o putem numi astfel, construcției ricœuriene este dată de ceea ce destul de neclar Ricœur numește simbol. Astfel interogăm ce vrea să spună formula „*Simbolul dă de gândit; însă ceea ce dă este o șansă a gândirii; ceva la care trebuie să se gândească*”⁵. Această formulă apare decisiv și repetitiv în cel puțin alte două lucrări ale filosofului francez. Or, stăruința prin care Ricœur își forjează propria-i formulă ne pune pe gânduri. Altfel spus, importanța acestui dicton, cu valențe de sentință, avertizează orice lector în două direcții opuse. Dincolo de delimitarea precisă a ceea ce Ricœur înțelege prin conceptul de simbol rămâne să întrebăm cui se adresează această înțelegere. Răspunsul pe cât pare de simplu pe atât este de complicat. Sfera semnificațiilor pe care simbolul le deschide nu ar trebui să pună probleme, și vom vedea relativa simplitate a acestui concept, însă adresabilitatea și mai cu seamă fondul din care simbolul reiese aduce reale probleme. Desigur că simbolul se adresează ființei umane în general, și în acest sens omul capătă o sporită înțelegere de sine prin prisma simbolului. Simbolul nu are semnificații decât în momentul în care întâlnește în

⁵ Paul Ricœur, *The Symbolism of Evil*, Bacon Press, Boston, 1967, p. 348.

calea sa ființa vie, care într-un fel sau altul interrelaționează cu semnificațiile pe care simbolul le deschide. Simplitatea unei astfel de constatări nu face decât să anunțe dificultatea reală pe care o avem atunci când întrebăm *unde, cum și în ce fel* omul se întâlnește cu simbolul. Mai exact care este tipologia în care putem încadra întâlnirea dintre om și simbol.

Viziunea lui Ricœur asupra simbolurilor este una arheologică. Filosoful francez exploatează printr-o metodologie specifică modernității un fond arhaic al umanității. Simbolurile vizate corespund unui fond antropologic prea îndepărtat în raport cu metodologia pe care o folosește. Nu dorim să spunem că viziunea sa este în vreun fel anacronică, ci că nu răspunde pe deplin epocii în care Ricœur își duce analizele. Desigur că analizele sale răspund, după cum însuși Ricœur mărturisește, unui vid pe care însuși modernitatea îl poartă în sine iar apelul la fondul simbolic ar putea crea o revigorare o renaștere a modernității, însă transferul pe care Ricœur dorește să-l producă rămâne cumva neclar, neelucidat. Afirmția lui Ricœur conform căreia nu „regretul după Atlantida scufundată” îi animează cercetările ci dorința unei „re-creări a limbajului” care ar putea produce ceea ce criticismul a înlăturat⁶ întărește ipoteza noastră. Critica în acest moment are în vedere întâlnirea dintre viziunea modernă, raționalistă pe care Ricœur o posedă, și fondul mitico-simbolic în care același Ricœur își plasează analizele. Resursele și limitele raționalității întâlnesc bagajul simbolic al ființei umane într-o sferă nedeterminată. Recursul la fondul arhaic al umanității este pus sub

⁶ Paul Ricœur, *The Symbolism of Evil*, ed.cit., p. 348.

lupa rațiunii în a cărei lumină, în principiu, nu ar trebui să reziste. Ceea ce reiese din acest melanj ideatic este o construcție complicată unde firele nevăzute ale semnificațiilor simbolice se întretaie cu firele vizibile ale raționamentului filosofic. Astfel, „*Simbolul dă de gândit. Nu eu sunt cel care dă sensul ci el e cel care-l dă*” vorbește despre două paradigme distincte, paradigme pe care Ricœur, credem, nu a reușit să le împace în întreaga sa carieră filosofică.

Miza centrală a lucrării *Simbolistica răului* este un rămășag. „Pariez că voi avea o înțelegere mai bună a omului și a legăturii dintre ființa omului și ființa tuturor ființelor dacă urmez indicațiile gândirii simbolice”⁷. Dacă acest pariu este unul câștigat sau pierdut, momentan, nu importă, ci, ceea ce trebuie să reținem din acest pasaj este încrederea totală pe care Ricœur o acordă gândirii simbolice. În acest context însă gândirea simbolică semnifică ceva mai mult decât un mod de gândire, mai degrabă este vorba despre un mod de expresie. Dacă Ricœur se încrede în ceva, el se încrede în limbajul simbolic, în limbajul mărturisirii răului. Ceea ce produce acest limbaj, ca limbaj simbolic, îl interesează pe Ricœur. Filosoful francez mizează pe un soi de „totalitate a umanului”⁸ pe care conștiința religioasă o relevă prin prisma mărturisirii răului. Această „totalitate a umanului” ar dori să vorbească despre un soi de experiență primă (primordială) manifestată la nivelul expresiilor limbii prin mărturisirea răului. Mărturisirea răului trebuie înțeleasă, dacă putem spune astfel, ca o manifestare integrală a totalității umanului. Formele arhaice ale conștiinței

⁷ Paul Ricœur, *The Symbolism of Evil*, ed.cit., p. 355.

⁸ Paul Ricœur, *The Symbolism of Evil*, ed.cit., p. 8.

religioase, prin intermediul istoriei religiilor, vorbesc despre miturile începutului și ale sfârșitului răului. Pentru Ricœur aceste mituri sunt forme exclusiv simbolice, adică, forme ale gândirii care nu sunt încă construcții raționale ci expresii prime ale conștiinței umane. Trebuie să mergem „dincolo de speculație și dedesubtul construcțiilor gnostice și anti-gnostice” pentru a regăsi *mitul*. Însă mitul nu e nimic mai mult decât o formă superioară a simbolului. „Voi privi miturile ca o specie a simbolurilor, ca simboluri dezvoltate sub forma narațiunii, articulate într-un timp și un spațiu care nu mai poate fi coordonat cu timpul și spațiul istoric și geografic al metodei critice”⁹. Observăm aici o dublă mișcare pe care Ricœur o produce. Întrebarea care dinamitează demersul său eludează forma stratificată, deci narativă a miturilor, ba mai mult Ricœur refuză să înceapă cu mitul care vorbește în cultura occidentală *par excellence* despre rău (păcatul originar). Ricœur dorește să ne vorbească despre „o experiență care se află dedesubtul oricărei narațiuni sau oricărei gnoze”¹⁰ care într-un fel sau altul ne vorbesc despre rău. Astfel, formele raționalizate, stratificate, mitice (gnostice sau antignostice) care vorbesc despre rău cad în sarcina unei analize ulterioare, a unei analize secunde care are în vedere simboluri secunde (simboluri narate). Interesul lui Ricœur se axează pe un soi de experiență premitică, prespeculativă, pe simbolurile prime, pe limbajul confesiunii. Accesul direct asupra simbolurilor prime aflate în limbaj, iată încercarea pe care Ricœur și-o propune.

⁹ Paul Ricœur, *The Symbolism of Evil*, ed.cit., p. 18.

¹⁰ Paul Ricœur, *The Symbolism of Evil*, ed.cit., p. 6.

O astfel de poziție aduce, pe de o parte, reale dificultăți analizei noastre, pe de alta, o ușoară simplificare. Așezați în proximitatea experienței totale a conștiinței religioase și având la îndemână expresiile simbolice ale mărturisirii răului structura relației dintre hermeneutică și rău se simplifică, însă complexitatea expresiilor simbolice (de la mărturisire la mit) produce un dinamism greu de reperat doar la nivelul conștiinței religioase. Registrele în care simbolul, așa cum îl înțelege Ricœur, poate fi regăsit complică extrem posibilitatea aflării unui cadru referință în care am putea localiza conexiunea dintre hermeneutică și rău.

Rămâne de stabilit, totuși, cărei experiențe îi răspunde expresivitatea simbolică? Analiza directă asupra simbolurilor prime aflate în limbaj trebuie să răspundă unei situații, unei experiențe pe care omul o are și datorită căreia simbolul se naște. Faptul că limbajul este obiectul vizat într-o analiză care refuză să pornească de la formele elaborate ale simbolului (mitul, speculația), totuși, acest limbaj prim (simboluri prime) răspunde sau dă glas, unui ceva, unei experiențe, unui datum. Întrebarea noastră vizează deci, într-o manieră ricœuriană, ce anume împing simbolurile prime să iasă la iveală prin intermediul limbajului. Răspunsul ușor de intuit produce însă o seamă de implicații asupra cărora Ricœur refuză să-și abată analizele. Iată ce ne spune filosoful francez „limbajul este lumina emoțiilor” sau mai exact „experiența din care penitentul produce confesiunea este o experiență oarbă, o experiență legată în ansamblul indistinct al emoției, fricii, angoasei. Această notă emoțională obiectivează discursul; confesiunea mărturisește, scoate în afară, emoția, fără confesiune

emoția ar rămâne închisă în sine ca o impresie impregnată în suflet.(...)Prin confesiune conștiința greșelii este scoasă la lumină prin intermediul vorbirii; prin confesiune omul rămâne limbaj chiar și în experiența propriei sale absurdități, suferințe și angoase”¹¹.

Putem identifica acum experiența care produce simbolurile prime asupra cărora Ricœur își duce analizele. Este vorba despre experiența absurdității, suferinței, angoasei. Astfel, poziționarea lângă experiențele fundamentale ale emoției produc expresiile simbolice aflate în limbaj. *Vina, Păcatul, Pătarea*, ca expresii simbolice ale experienței suferinței sunt polii accesului indirect asupra răului. Limbajul produs, ca limbaj al mărturisirii, este deja un limbaj indirect, un limbaj simbolic și în acest sens hermeneutic. „Într-adevăr (limbajul mărturisirii – n.n.) este el însuși o hermeneutică întrucât cel mai primitiv și cel mai puțin mitic limbaj este un limbaj simbolic: pângărirea este vorbită sub simbolul pății sau al stigmatului, păcatul sub simbolul lipsei de țintă, a unui drum rătăcitor, a unei capcane. Pe scurt limbajul preferat al vinei apare ca fiind indirect și fondat pe imaginar”¹². Punctul în care hermeneutica apare este identic cu punctul în care simbolurile prime apar. Limbajul mărturisirii este deja hermeneutică, o hermeneutică specială care accesează simbolurile prime ale limbajului produse la întâlnirea cu experiența, o experiență marcată de absurditate, suferință, angoasă. În alte cuvinte, hermeneutica, pentru o conștiință religioasă, nu este nimic mai mult decât o interpretare a experienței traumatizante în care trăiește. Expe-

¹¹ Paul Ricœur, *The Symbolism of Evil*, ed.cit., p. 7.

¹² Paul Ricœur, *The Symbolism of Evil*, ed.cit., p. 9.

riența absurdității, a suferinței, a angoasei este în același timp atât transformată, cât și mărturisită. Transformată întrucât este realocată sub forma simbolurilor prime, mărturisită întrucât este exprimată sub forma aceluiași simboluri prime (simboluri primitive). Numaidecât o suplimentară precizare se impune. Tăietura prin care lucrăm asupra experienței, așa cum o înțelege Ricœur, lasă pe dinafară situarea conștiinței religioase în raport cu sacrul. Pentru Ricœur, experiența în cauză cuprinde înăuntrul său o secvență mult mai largă, o secvență unde omul și sacrul sunt într-o perpetuă relație. A disloca simbolurile mărturisirii privindu-le într-o schemă singulară (ca și cum numai ele ar exista) reprezintă o poziție greșită. Simbolurile mărturisirii trebuie deci privite într-o schemă complexă a unei „totalități care nu este percepută, nu este experimentată, ci semnificată, ținută, conjurată”¹³. A lucra asupra simbolurilor prime înseamnă deci a înțelege că ele sunt doar o secvență care răspunde unei totalități, indiferent că respectiva totalitate nu poate fi percepută, experimentată.

Momentan este destul să precizăm că experiența traumatizantă a absurdității, a suferinței, a angoasei creează la nivelul limbajului simbolurile prime. Mărturisirea aflată în limbaj este una exclusiv simbolică. Interpretarea experienței este la rândul său simbolică. Simbolul deci dă seama asupra existenței umane în general.

Don Ihde¹⁴ regăsește prima variantă a hermeneuticii ricœuriene la nivelul lucrării *Simbolistica răului*. Dacă dorim să

¹³ Paul Ricœur, *The Symbolism of Evil*, ed.cit., p. 171.

¹⁴ Don Ihde ne spune că „Primul exercițiu complet și explicit fenomenologic-hermeneutic începe cu *Simbolistica Răului*”, ed.cit., p. 95.

discutăm despre experiențele omului occidental, ne spune autorul american, din perioada arhaică până în prezent avem la îndemână expresiile suferinței așa cum le găsim în confesiunea răului. „Experiența trebuie citită prin expresie – în acest caz prin expresiile *angoasei* regăsite în «confesiunea» răului”¹⁵. Interesat în a păstra o strânsă conexiune între metoda fenomenologică așa cum o găsim în lucrările *Voință și natură* respectiv *Omul failibil* și metoda hermeneutică caracteristică *Simbolicii răului* Ihde îi oferă hermeneuticii doar un rol secundar atunci când vorbim despre rău. În centrul analizelor lui Ricœur, ne spune Ihde, stă experiența umană înțeleasă, în acest context, ca experiență a *Greșelii*.

„Hermeneutica creează o secvență ocolitoare primă și una secundă pentru a înțelege experiența. Prima secvență ocolitoare are în vedere relația dintre experiență și expresie, a doua secvență ocolitoare are în vedere posibilitatea de a interpreta expresiile prin hermeneutică.”¹⁶ Ihde stipulează faptul că am avea aici un cuplu bipolar. *Existență-Expresie* respectiv *Expresie-Interpretare*. Primul e un dat fenomenologic, al doilea unul hermeneutic. Astfel, ceea ce se oferă drept experiență (absurditatea) e transferat în expresie (limbajul mărturisirii). Mai departe, ceea ce se oferă prin expresie (limbajul mărturisirii) este dat spre a fi interpretat (hermeneutică). Cele două secvențe se completează reciproc, prima rămânând prinsă într-o intenție fenomenologică, a doua într-o intenție hermeneutic-istorică. Drumul de la existență-expresie la expresie-interpretare este

¹⁵ Paul Ricœur, *The Symbolism of Evil*, ed.cit., 23.

¹⁶ Don Ihde, ed.cit., p.96.

accesat indirect la nivelul limbajului. Limbajul, așa cum îl înțelege Ihde interpretându-l pe Ricœur, comportă două direcții. Expresia mută a angoasei (limbajul prelingvistic) respectiv, expresia vie a angoasei (limbajul mărturisirii). Accesul în primul plan se face prin intermediul fenomenologiei (acces direct), în al doilea prin intermediul hermeneuticii (acces indirect).

Ihde suprimă primul cuplu existență-expresie prin cel de-al doilea expresie-interpretare. "Primul cerc al experienței-expresiei este depășit de al doilea cerc (expresie-interpretare – n.n.), care constituie unica problemă hermeneutică"¹⁷. Realitatea cuplului expresie-interpretare manifestată în mijlocul limbajului pare a îndreptăți o astfel de perspectivă. Construcțiile limbajului mărturisirii (pată, deviere, greșeală) deschid, fără îndoială, calea interpretării, însă, la limită, limbajul mărturisirii ca limbaj simbolic construit sub întâlnirea dintre conștiința religioasă și experiența absurdității produce el însuși o interpretare, deci o hermeneutică. Ar fi vorba aici despre o dublă hermeneutică, una inițială (spontană, directă, naivă) și una secundă (mediată, indirectă, rațională). Pata, devierea, greșeala sunt simbolice în măsura în care vorbesc indirect despre absurditate, suferință, angoasă, însă, în același timp ele sunt și interpretări naive a ceva ce stă în față lor ca absurditate etc.

Astfel, în virtutea acestei hermeneutici prime, naive, putem să vorbim despre o a „doua naivitate”, o naivitate care dramatizează și în același timp dinamitează „cercul hermeneutic”, o naivitate deci, însă una specială, una trecută prin critica modernă, învățată să ia în considerare exercițiile suspiciunii.

¹⁷ Don Ihde, *ed.cit.*, p.98.

„Trebuie să luăm împreună, limbajul elementar al confesiunii, limbajul dezvoltat de mituri și limbajul elaborat al gnozei și antignozei. (...) Trebuie să înțelegem întregul cerc construit de confesiune, mit și speculație”¹⁸ este îndemnul sub care Ricœur își construiește analizele. Cele trei registre manipulează răul într-o manieră evolutivă. Ihde are dreptate să sesizeze caracterul fenomenologico-istoric al întreprinderii sale. Mișcarea dialectică, de la simbolurile statice la cele dinamice coroborată cu o viziune mai întâi predispusă să absoarbă în analizele sale entități eidetice ca mai apoi să le privească într-un ansamblu istoric are aici un gust hegelian. Regresul propus la început – de la speculație la mit și de la mit la simbol – se transformă într-un progres – de la simboluri prime (confesiunea) la simboluri secunde (miturile) la simboluri terține (păcatul original). Progresul în cauză țintește undeva mai departe decât o simplă privire evolutivă a istoriei, este vorba aici despre o miză care marchează trecerea de la absurditate la etică, de la pătare la înțelegere, de la suferință la dreptate. Totuși, ceea ce ne reține atenția este maniera evolutivă pe care, în acest context, hermeneutica o capătă, mai exact valențele pe care hermeneutica pusă în relație cu speculația, cu mitul, respectiv cu confesiunea, le capătă. Lăsând, momentan, la o parte *Vina, Păcatul și Pătarea* ca elemente în care simbolurile prime la nivelul limbajului se mișcă, putem menționa sub titlu de ipoteză că mișcarea produsă de gândirea lui Ricœur este dublă. Mai întâi ni se propune o regresie. De la speculație la mit, și de la mit la confesiune.

¹⁸ Paul Ricœur, *The Symbolism of Evil*, ed.cit., p. 9.

Înăuntrul confesiunii, de la vină la păcat și de la păcat la pătare. Apoi un drum invers de la pătare, forma cea mai puțin elaborată a gândirii arhaice, la păcat, de la păcat la vină ca formă elaborată a unei conștiințe. De la confesiune la mit. Înăuntrul mitului, de la mitul primului om la mitul lui Adam. Înăuntrul speculației, de la simbol la gândire.

Însă, manifest sau nu, o astfel de încercare mărturisește, dincolo de o metodologie, o tentativă cu valențe metafizice. Legitimitatea demersului său nu poate să ceară gândirii începutul *în sine* al expresiilor simbolice ale răului, însă mobilizarea resurselor filosofice de a merge dincolo de orice speculație, dincolo de orice mitizare, dincolo de orice raționalizare (fie ea gnostică sau antignostică) lasă deschisă o întrebare cu gust metafizic. A găsi *limbajul mărturisirii* drept *punct primordial* atunci când discută un concept atât de uzat precum răul nu este cumva o formă voalată de a face metafizică? Întrebarea rămâne deschisă și nu cade în sarcina noastră să îi dăm răspunsul însă ea avertizează lectura printr-o punere în gardă.

Simbolurile răului sunt interpretări ale experienței suferinței, angoasei, fricii. Miturile sunt interpretări secunde ale acestor expresii prime. Speculația este o interpretare de rangul al treilea asupra miturilor. A doua naivitate este păstrarea intenției optime a simbolurilor prime. Cercul hermeneutic înseamnă a trăi în aura de sens pe care aceste simboluri o dezvoltă.

b. Universalitatea Simbolului

Dacă Ricœur își propune să investigheze simbolurile prime, adică acele simboluri, am risca sa spunem, pure, nepătate de mit sau de speculație, acele simboluri prime pe care limbajul mărturisirii le produce, atunci o afirmație precum „conștiința sinelui pare să se constituie, la cel mai jos nivel al său, prin intermediul simbolului”¹⁹ nu pare într-un totul stranie.

Pentru a susține o astfel de afirmație avem nevoie de o tipologie a simbolurilor, o tipologie care să ne dea grila prin care am putea citi conștiința ca și construcție simbolică. Vrem să spunem că, deși am fi ales să vizăm simbolurile în sensul de *Simboluri* (indirecte, secundare, figurate)²⁰ ne situăm la nivelul hermeneuticii fenomenologiei religiei. Adică, depășind faza fenomenologică (etnologie, religie, istorie), rămânem la faza *reflecției*²¹. Mai mult, nu știm încă în ce măsură această depășire are loc ci, mai degrabă, rămânem la un soi de fenomenologie a ideilor (nu în sens hegelian) prin care decupăm concepțiile unor gânditori cunoscuți (M. Eliade, R. Caillois, G. Durand, E. Cassirer și T. Todorov) care au discutat aspectul pe care noi îl avem în vedere și pe care, în funcție de propriile analogii, le situăm în pagină. Aceasta pentru că, alături de Ricœur, considerăm că expresiile simbolice trebuie analizate prin

¹⁹ Paul Ricœur, *The Symbolism of Evil*, ed.cit., p. 8.

²⁰ Paul Ricœur, *Conflictul Interpretărilor*, ed.cit., p. 16.

²¹ „Etapa intermediară în drumul spre existență este *reflecția*, adică legătura dintre înțelegerea semnelor și înțelegerea eului de către el însuși. Numai într-un astfel de eu putem avea șansa de a recunoaște un existent” în Paul Ricœur, *Conflictul interpretărilor*, ed.cit., p. 20.

intermediul celor două *drumuri* pe care le comportă: mai întâi trebuie să realizăm o „enumerare cât mai amplă și mai complexă a formelor simbolice” și apoi să determinăm „structura comună diferitelor modalități ale expresiei simbolice”²². Există o singură diferență, în afară de cea *calitativă* pe care o aminteam mai sus: demersul nostru nu vizează planul lingvistic, acea „ontologie militantă și ruptă în bucăți”²³, ci planul obiectual prin care, determinând simbolurile ca și lucruri, analizăm cele două coordonate pe care le presupun, aspectul *vizibil*, respectiv aspectul *invizibil*. Ricœur avertizeze asupra incompatibilității dintre psihanaliză și fenomenologia religiilor în problema simbolurilor, deoarece „fiecare interpretare reduce această bogăție și plurivocitate „traducând” simbolul prin criterii de lectură ce-i sunt proprii”²⁴. Totuși, soluția salvatoare, posibila reconciliere, rămâne la nivelul relației „dintre conștiință și inconștiință” mediată de reflecție, astfel încât analiza noastră *pendulează*, în sensul propriu, între cele două, mai exact între *escatologie* și *arheologie*.

Ernst Cassirer, preluând și extrapolând *cercul funcțional* propus de biologul Uexküll, în care orice organism biologic trăiește, dorește să „vadă” „aplicabilitatea acestui sistem în lumea umană”. Problema nu e de a scoate omul din cercul stimul-răspuns, adică „sistemul receptor prin care o specie biologică primește stimuli din afară și sistemul efector prin care reacționează la ei”, ci de a mai adăuga „o verigă pe care o putem descrie ca sistemul simbolic”. Posibilitatea acestei noi

²² Paul Ricœur, *Conflictul interpretărilor*, ed.cit., p. 16.

²³ Paul Ricœur, *Conflictul interpretărilor*, ed.cit., p. 26.

²⁴ Paul Ricœur, *Conflictul interpretărilor*, ed.cit., p. 17.

construcții se așează asupra cercului funcțional prin intermediul limbajului, mitului, artei și religiei ca și „firele diferite care țin rețeaua simbolică, țesătura încâlcită a experienței umane” și care surmontează realitatea fizică, plasând omul în contact direct cu ea, „el o poate vedea cum se spune, față în față”. E vorba despre o pierdere de *realitate* a realității, despre o sustragere „în măsura în care avansează activitatea simbolică a omului”, deoarece lucrurile (fizice) își pierd din consistența semnificațiilor *directe* pe care le denotă, întrucât „omul conversează, într-un sens, în mod constant cu sine însuși”. Această nouă manieră de a *vedea* și a *cunoaște* se datorează implicit „formelor lingvistice, simbolurilor mitice sau riturilor religioase”, ca un soi de *interfață artificială* prin care omul *rezistă* realității (asupra acestei probleme vom reveni).

În sfârșit o ultimă problemă: rațiunea creatoare a pozitivismelor și scientismelor. În această chestiune, după ce în prealabil afirmă că „mitologia posedă o formă sistematică și conceptuală”²⁵, Cassirer consideră limbajul în „strânsă legătură cu omul rațional”, adică limbajul, prin caracteristica sa esențială - comunicarea, stă drept gaj rațiunii; numai că „alături de limbajul conceptual există un limbaj emoțional, alături de limbajul logic sau științific există un limbaj al imaginației poetice”²⁶, un limbaj care nu mai poate fi încadrat drept rațional pentru că, până la urmă, „la origine limbajul nu exprima gânduri sau idei, ci sentimente și emoții”²⁷. Cassirer

²⁵ Ernst Cassirer, *Eseu despre om. O introducere în filosofia culturii umane*, Ed. Humanitas, București, 1994, p. 41-45.

²⁶ Ernst Cassirer, *Eseu despre om*. ed.cit., 42.

²⁷ Ernst Cassirer, *Eseu despre om*. ed.cit., 43.

conchide: omul „trăiește mai curând în mijlocul unor emoții imaginare, în speranțe și temeri, în iluzii și deziluzii, în fanteziile și visurile sale”²⁸. Acest *trăiește* „în mijlocul unor emoții *imagine*”, vom vedea, are o importanță capitală pentru întreaga noastră construcție. Și astfel, putem afirma fără dificultate, în locul definirii omului ca „animal rationale”, ar trebui să-l definim ca „animal symbolicum”.

Mai întâi se impun câteva precizări de ordin metodologic: trebuie să distingem între *semn*, pe de o parte, și *simbol*, pe de alta. Mai întâi, vom avea în vedere „calitatea de *lucru* a semnului”²⁹ cu cele două „axiome” care fac din *el* un „obiect sui generis”: pansemia (totul este semn sau orice are o semnificație – sau cel puțin poate avea), respectiv polisemia (orice semn (obiect) poate avea mai multe semnificații - unicitatea existenței nu determină unicitatea semnificației), unde semnul „este ceva ce stă în locul a altceva și este înțeles de cineva”³⁰. Simplificând și aranjând, putem spune alături de Aurel Codoban: „triada care rezultă din această definiție distinge între semn, relația semnului cu obiectul și relația semnului cu interpretul”³¹. În al doilea rând, ridicând semnul la rangul de cuvânt, trebuie văzută caracteristica esențială pe care acesta o poartă. F. de Saussure consideră caracteristica esențială a semnului (lingvistic), anume că în interiorul său „în relația

²⁸ Ernst Cassirer, *Eseu despre om*. ed.cit., 44.

²⁹ Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique generale*, Ed. Payot, Paris, 1969, p. 100.

³⁰ Idem, p. 19.

³¹ Aurel Codoban, *Semn și interpretare. O introducere postmodernă în semiologie și hermeneutică*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2001.

dintre semnificant și semnificat nu există nicio urmă de motivare". Cu alte cuvinte, „legătura care unește semnificantul de semnificat este arbitrară, sau, pentru că noi înțelegem prin semn totalul rezultând din asocierea unui semnificant cu un semnificat, putem spune mai simplu: semnul lingvistic este arbitrar”³². Până în acest moment putem afirma următoarele: există un obiect *reprezentabil* care ne este dat printr-un obiect *existent*; intermediarul dintre cele două obiecte, faptul că noi înțelegem, îl reprezintă semnul lingvistic. Raportul astfel stabilit este construit de arbitrarul dintre semnificant și semnificat, iar cel care face posibil acest raport este interpretul. Analizând structura semnului în calitatea sa de lucru și de expresie lingvistică, trebuie să avansăm pentru a distinge între semn și simbol.

Următorul pas îl vom face alături de T. Todorov, raportând *funcția simbolică* la *funcționarea semnificativă*. Astfel, prima, cea care aparține *simbolului*, este „compatibilitate logică, ontologică” între ceea ce este dat ca lucru și la ceea ce acesta trimite, unde ontologia poate fi luată în sensul său prim, acela de știință a ființei. Așadar alături de Todorov vom spune: „simbolul este simțit ca fiind într-un anume fel chiar ființa sau obiectul pe care-l reprezintă și *a reprezenta* ia aici sensul literal de a face actualmente prezent”³³. Cea de-a doua, care aparține *semnului*, respectă convenția „care asociază un anumit suport substanțial (semnificantul) cu o anumită imagine conceptuală”³⁴; este vorba despre relația stabilită mai sus.

³² Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique generale*, ed.cit, idem.

³³ Tzvetan Todorov, *Teorii ale simbolului*, Ed. Univers, București, 1983, p. 331.

³⁴ Tzvetan Todorov, *Teorii ale simbolului*, ed.cit., p.5, *Manifestarea simbolică din perspectivă carteziană*, studiu introductiv de Maria Carpov.

Pentru o mai bună clarificare a conceptelor vom apela în continuare la G. Durand. După ce, în prealabil, introduce simbolul în categoria semnului, Durand diferențiază: „...sunt cazuri în care semnul este obligat să-și piardă arbitrariul teoretic: atunci când el trimite la abstracțiuni, în special la însușiri spirituale sau din domeniul moral greu de prezentat *în carne și oase*”³⁵. În acest moment, este vorba despre imposibilitatea semnului de a spune mai mult decât spune, întrucât, fiind condiționat și de arbitrariul dintre semnificant și semnificat, sucombă „atunci când semnificantul nu mai este deloc prezentabil și când semnul nu poate să se refere decât la un sens și nu la un lucru sensibil”³⁶. Acesta este motivul pentru care simbolul îi ia locul semnului, adică comportă un caracter metaforic, mai exact „trimite la o realitate semnificată greu prezentabilă”³⁷. Să deslușim ce anume înseamnă acest caracter metaforic. Aurel Codoban introduce metafora și metonimia în clasa tropilor retoricii, ca și caracteristici esențiale ale gândirii simbolice. „Metafora este totalitatea născută o dată cu emergența gândirii simbolice, sistemul care n-a fost încă spus, iar metonimia funcția sa care tinde să-l spună”, unde metonimia scoate la iveală ceea ce metafora ține închis înăuntrul său, „metonimia ține de ordinul evenimentului, iar metafora de ordinul structurii”³⁸. Fluxul dintre cele două reprezintă caracteristica

³⁵ Gilbert Durand, *Aventurile imaginii. Imaginația simbolică. Imaginarul*, Ed. Nemira, București, 1999, p. 5.

³⁶ Gilbert Durand, *Aventurile imaginii*, ed.cit., p. 16.

³⁷ Gilbert Durand, *Aventurile imaginii*, ed.cit., p. 16.

³⁸ Gilbert Durand, *Aventurile imaginii*, ed.cit., p. 16.

esențială a gândirii simbolice „trecerea de la metaforă la metonimie este o lege a gândirii mitice”³⁹. Trebuie înțeles faptul că simbolul nu presupune o inconsistență materială brută, ci doar că *jumătatea* vizibilă deschide o întreagă paletă de metafore, care pot fi spuse prin intermediul metonimiei, care reprezintă *jumătatea* invizibilă, astfel încât *el* „este mai întâi și de la sine figură și ca atare, sursă de idei printre altele, dar el este prin natura însăși a semnificantului inaccesibil, și epifanie, adică apariție, prin și în semnat, a indicibilului”⁴⁰. Aplicabilitatea simbolului, a jumătății invizibile, comportă situări în non-sensibil, în ceea ce cu prea multă ușurință considerăm a fi imaginar, întrucât acesta ne vorbește despre și se situează în „inconștient, metafizic, supranatural și suprareal”⁴¹. În sfârșit, putem nuanța și preciza caracteristica esențială a simbolului, aceea prin care partea vizibilă prin metonimie trimite la un dincolo insesizabil și care formează, construiește „subiectul însuși al metafizicii, artei, religiei, magiei: cauză primă, scop ultim, finalitate fără scop, suflet, spirit, zeități etc.”⁴². O analiză exhaustivă ar presupune chestionarea efectivă a tuturor elementelor enumerate mai sus, a constituirii lor pe baza simbolului, a relației dintre ele, a dependențelor reciproce, toate acestea prin prisma analizelor istorice, religioase, psihologice, sociologice, antropologice. Dar o asemenea analiză depășește momentan capacitățile noastre.

³⁹ Gilbert Durand, *Aventurile imaginii*, ed.cit., p. 16.

⁴⁰ Gilbert Durand, *Aventurile imaginii*, ed.cit., p. 17.

⁴¹ Gilbert Durand, *Aventurile imaginii*, ed.cit., p. 16.

⁴² Gilbert Durand, *Aventurile imaginii*, ed.cit., p. 16

Putem distinge două componente esențiale ale simbolului: mai întâi partea vizibilă, care nu se desparte încă de semn, și partea invizibilă, care nu mai respectă arbitrariul teoretic al semnului întrucât *spune* mai mult decât spune pentru că „Simbolul, în ultimă instanță, nu valorează decât prin el însuși”.

După Ricœur⁴³ regăsim trei *dimensiuni* din care simbolul își trage concretețea: cosmică (adică își ia din belșug figurația din lumea vizibilă care ne înconjoară), onirică (adică își are rădăcinile în amintirile, gesturile care ies la suprafață în visele noastre), poetică (în sensul că simbolul apelează și la limbaj, la limbajul cel mai impetuos și deci cel mai concret). Acest fapt se datorează termenului semnificat, *jumătatea invizibilă*, care „se dispersează în întreg universul concret: mineral, animal, astral, uman, cosmic, oniric sau poetic”⁴⁴. Această multiplicitate a sensurilor este numită de Durand redundanță: „imperialismul semnificantului, care repetându-se ajunge să integreze într-o singură figură însușirile cele mai contradictorii, ca și imperialismul semnificatului, care ajunge să debardeze în întreg universul sensibil pentru a se manifesta”⁴⁵. Simțind complicația⁴⁶ în care ne-am plasat, precizăm: dacă ne situăm, și

⁴³ P. Ricœur, *Finitude et culpabilité*, II, *La symbolique du mal*, p. 18, în G. Durand, ed. cit., p. 18.

⁴⁴ Idem, p. 19.

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ Pentru a clarifica putem apela și la Eliade care în *Imagini și simboluri. Eseu despre simbolismul magico-religios*, Ed. Humanitas, București, 1994, p. 190, afirmă: „plurivalența simbolului botezului, ca exemplu, reprezintă – moartea și înmormântarea, viața și învierea”.

în acest moment asta facem, la nivelul fenomenologiei religiilor care are ca intenționalitate⁴⁷ ultimă Sacrul, atunci acesta poate fi semnatificat prin orice: „un menhir, un arbore uriaș, un vultur, un șarpe, o plantă, o încarnare umană precum Isus, Buddha sau Krishna sau chiar prin chemarea copilăriei care rămâne în noi”⁴⁸. Prin urmare, un sistem complex al *gesturilor* semnifică redundanța simbolurilor rituale, *structurile lingvistice* semnifică redundanța miturilor și derivatelor sale, *iconografia* semnifică redundanța locurilor, chipurilor, modelelor prototipice. Durand subsumează: simbolul este un „semn care trimite la un indicibil și invizibil semnificativ, prin aceasta fiind obligat să încarneze concret adecvarea care îi scapă și aceasta prin jocul redundanțelor mitice, rituale, iconografice, care corectează și completează nepuizabil inadecvarea”⁴⁹.

Problema simbolului poate cu ușurință izbucni din definiția pe care Ricœur o schițează. „Eu numesc simbol orice structură de semnificație în care sensul direct, primar, literal, desemnează, pe deasupra, un alt sens – indirect, secundar, figurat ce nu poate fi sesizat decât prin mijlocirea celui dintâi”⁵⁰, în care: *sensul direct, primar, literal* desemnează simbolurile mitice, articulate care comportă o dimensiune de istorisire și având personaje, locuri și timpuri fabuloase și, de asemenea, povestind începutul și sfârșitul unei experiențe

⁴⁷ „Orice fenomenologie a religiei e o fenomenologie a „Sacrului” încercând să stabilem prin aceasta preocuparea ei pentru un Obiect intențional”. Paul Ricœur, *Conflictul interpretărilor*, ed. cit., p. 292.

⁴⁸ Gilbert Durand, *Aventurile imaginii*, ed. cit., p. 19.

⁴⁹ Gilbert Durand, *Aventurile imaginii*, ed. cit., p. 22.

⁵⁰ Paul Ricœur, *Conflictul interpretărilor*, ed. cit., p. 16.

despre care poartă mărturie, în timp ce *sensul indirect, secundar, figurat* desemnează simbolurile primare⁵¹, adică limbajul ce nu poate fi substituit de domeniul experienței, întrucât „dincoace de teologie și de speculație, ca și de orice elaborare mitică, întâlnim *Simbolurile*”.

Confuzia în care ne-am situat se datorează celor trei carențe ale simbolului „față de idealul de claritate, de necesitate și de caracter științific al reflecției”⁵². Acestea sunt opacitatea, contingenta culturală și dependența față de o descifrare problematică. „*Simbolul rămâne opac, netransparent, deoarece e dat printr-o analogie, pe baza unei semnificații literale care-i conferă, în același timp, rădăcini concrete și putere materială, opacitate*”⁵³. Pentru a putea clarifica apelăm la un nou concept introdus de Ricœur, acela de intenționalitate a simbolului, intenționalitate care este dublă: „mai întâi *intenționalitatea literală* sau *primară* care, ca orice intenționalitate semnificantă, presupune triumful semnului convențional asupra celui natural”⁵⁴ pe care se construiește o *intenționalitate secundă*.

⁵¹ Am încercat să păstrez fiecare cuvânt așa cum l-am regăsit în traducere; de aici, probabil, identitatea dintre cuvinte care, în fapt, comportă unul față de celălalt sensuri total distincte: primar, în primul caz, înseamnă *vizibil*, adică povestea mitului, pe când în cel de al doilea înseamnă *invizibil*, ceea ce este „dincoace” de vizibil. (Cuvintele în italice îmi aparțin, Ricœur nu le folosește pentru a stabili această distincție). A se vedea P. Ricœur, ed cit, pp. 265-266.

⁵² Paul Ricœur, *Conflictul Interpretărilor*, ed. cit., p. 290.

⁵³ Paul Ricœur, *Conflictul Interpretărilor*, ed.cit., p. 291.

⁵⁴ Analizele lui Ricœur se referă la simbolistica păcatului, vizând ca și intenționalitate primară *pata, devierea, povara*, iar ca intenționalitate secundă, tocmai prin acestea din urmă, *situarea omului în sacru*. Paul Ricœur, ed cit, p. 266.

Cuvintele cheie pentru descifrarea acestei definiții sunt: intenționalitate *literală*, intenționalitate *secundă* și *analogie*⁵⁵. Analogia funcționează ca și asimilarea pe care o exercită sensul secund față de cel care stă în fața sensului primar.

Dacă prima mișcare metodologică ține de un soi de arheologie a limbajului mărturisirii (dincolo de speculație, dincolo de mit) a doua mișcare metodologică, nu foarte clară, apelează la formele *naive* ale simbolului așezate la nivelul unei conștiințe arhaice. „Nu putem înțelege folosirea reflexivă a simbolurilor – așa cum o putem regăsi, de exemplu, în examinarea conștiinței penitentului în Babilonia sau Israel – fără a reveni la formele sale naive, unde prerogativele reflexive ale conștiinței sunt subordonate aspectului cosmic al hierofaniilor, aspectului nocturn al producției visurilor, sau, în fine, creativității lumii poetice. (...) Aspectul reflexiv al simbolurilor... (pătarea, devierea, exilul, greutatea vinei etc.) devine inteligibil numai dacă este conectat cu aceste trei funcții ale simbolului.”⁵⁶ Apelul la formele *naive* ale simbolului dinamitează demersul lui Ricœur împrăștiindu-l în universalitatea culturii. Precizarea clară a locului unde investigația sa lucrează⁵⁷ - ca istorie a conștiinței greșelii între Grecia și Israel – funcționează doar ca element secund, ca dezvoltate, a unei conștiințe care aparține fondului greco-iudaic. Este vorba despre o mișcare

⁵⁵ „Unde analogic nu înseamnă A e față de B ceea ce e C față de D, ci: sensul simbolic e constituit în și prin sensul literal, care operează *analogia* dându-ne *analogul*”; mai exact, „simbolul e mișcarea sensului primar care ne face să participăm la sensul latent, astfel ne asimilează simbolizantului, fără ca noi să putem domina intelectual similitudinea”. P. Ricœur, ed. cit, p. 267.

⁵⁶ Paul Ricœur, *The Symbolism of Evil*, ed.cit., p. 10.

⁵⁷ Paul Ricœur, *The Symbolism of Evil*, ed.cit., pp. 20-23.

evolutivă care mizează pe un soi de dinamică a simbolurilor răului, un soi de mecanism aproape hegelian (figura anterioară anulează figura posterioară adăugându-i un surplus axiologic) pentru a ne da conștiința deplină a greșelii așa cum o regăsim în creștinism.

c. De la simbolurile naive la simbolurile reflexive

Ceea ce ne reține atenția este tocmai trecerea de la *folosirea naivă* a simbolurilor la *folosirea reflexivă* a simbolurilor. Simbolurile *naive* situate în noaptea viselor și în producția poetică nu fac încă obiectul cercetării ricœuriene. Pentru Ricœur singura cale de acces asupra simbolurilor naive este prin poarta deschisă de lumea arhaică a sacrului. Astfel singurul simbol *prim, naiv, elementar* asupra căruia Ricœur lucrează este cel de pătare (la souillure, defilement). Putem evident intui că simbolurile onirice vor fi tratate separat în *Interpretarea asupra lui Freud*, respectiv simbolurile poetice vor fi explicate/elaborate în *Metafora vie*, însă momentan aceste simboluri au doar rolul unei propedeutici în care problema răului poate fi înscrisă. Pătarea (defilement) va rămâne deci, prin excelență, singurul simbol naiv la care avem acces. El este de fapt sursa palimpsestă a păcatului și a culpabilității. Mișcarea progresivă de la pătare la culpabilitate prin păcat va păstra mereu un rest. Situația omului în fața Sacrului rămâne mărturia primă a conștiinței umane în fața suferinței. Putem să anticipăm întreaga mișcare pe care Ricœur o propune: „această citire a pătării, nu numai că educă sentimentul punându-l într-o formă literală, ci, mai mult, constituie una din sursele non-

filosofice ale filosofiei. Filosofia grecească a fost construită în contact cu miturile care sunt ele însele interpretări, explicații și descrieri exegetice asupra credințelor și ritualurilor relative la pată. Prin aceste mituri, tragice și Orfice, pe care filosofia grecească le contestă sau aprobă, filosofia noastră este îndatorată nu numai vinei, nu numai păcatului ci și pățării. Această legătură atât de fundamentală pentru istoria culturii noastre, între pătare, purificare și filosofie ne obligă să fim atenți potențialului spiritual al acestei teme. Datorită legăturilor pe care le poartă cu filosofia, nu poate fi doar o simplă supraviețuire sau o simplă pierdere, ci o matrice a sensului”⁵⁸.

„Teama de impur și ritualurile purificării sunt în fundalul tuturor sentimentelor și comportamentelor legate de vină”⁵⁹. Analiza etnologică plasată în proximitatea conștiinței arhaice acolo unde pătarea apare ca fiind „un act care include un rău, o impuritate, un fluid, ceva misterios și dăunător, un ceva care acționează dinamic, adică magic”⁶⁰ asupra conștiinței scoate la iveală o primă formă a manifestării răului. Stipulate sub simbolismul cosmic al hierofaniilor (deci a unor forme arhaice), care stau sub un regim profund ontologic cum ar spune Eliade, Ricœur marchează un prim punct sub care putem discuta despre pătare la nivelul conștiinței religioase. Reflecția filosofică în acest moment nu poate să înțeleagă „ideea unui ceva quasi-material care infectează ca un fel de mizerie, care rănește prin proprietăți invizibile, și care fără nicio îndoială funcționează ca o forță la nivelul psihicului și existenței

⁵⁸ Paul Ricœur, *The Symbolism of Evil*, ed.cit., p. 39.

⁵⁹ Paul Ricœur, *The Symbolism of Evil*, ed.cit., p. 25.

⁶⁰ Paul Ricœur, *The Symbolism of Evil*, ed.cit., p. 25.

noastre corporale.”⁶¹ Trebuie să reținem că prima poziționare a omului în față răului, deci a unei conștiințe religioase, se află sub simbolul pățării (defilement). Pătarea devine *simbolul naiv, prim*, care se arată, sau poate fi contextualizat, și în acest sens înțeles. Mecanismele care fac posibilă înțelegerea petei drept ceva care infectează, contaminează, psihicul uman stau sub domeniul cuvântului. „Pătarea intră în lumea omului prin vorbire, sau cuvânt; suferința pe care o produce este comunicată prin vorbire; înainte de a fi comunicată este determinată și definită prin vorbire; opoziția dintre pur și impur este vorbită; și cuvintele care o exprimă instituie această opoziție. O pată este o pată pentru că este acolo mută; impurul este învățat în cuvintele care instituie tabuul”⁶². Ceea ce vrea să impună Ricœur este faptul că pătarea nu există în afara vorbirii, vorbim despre ea atâta vreme cât o putem găsi într-o formă lingvistică. „Un om este pângărit din perspectiva unui anume om, în limbajul unui anume om. Numai cel care este privit ca fiind pătat este pătat; o lege trebuie să spună acest fapt; interdicția este în ea însăși o vorbire”⁶³. Nu numai acțiunea, gestul, ritul sunt simbolice; purul și impurul ca și reprezentări își produc un limbaj simbolic pentru a transmite emoțiile stârnite de sacru”⁶⁴. Formarea vocabularului purului și a impurului, care va exploata toate resursele simbolului pățării, este astfel primul fundament semantic și lingvistic a „sentimentului de vină” și, mai întâi de toate, a „mărturisirii

⁶¹ Paul Ricœur, *The Symbolism of Evil*, ed.cit., p. 26.

⁶² Paul Ricœur, *The Symbolism of Evil*, ed.cit., p. 36.

⁶³ Paul Ricœur, *The Symbolism of Evil*, ed.cit., p. 36.

⁶⁴ Paul Ricœur, *The Symbolism of Evil*, ed.cit., pp. 37-38.

păcatelor”⁶⁵ (în următorul paragraf dă exemple unde putem găsi aceste mărturii înainte de greci). Groaza de impur este precum frica, dar deja stă în fața unei amenințări care dincolo de amenințare ca suferință sau ca moarte, țintește spre o diminuare a existenței, o pierdere a propriei ființe⁶⁶. Adusă la lumină prin intermediul cuvântului. „Conștiință strivită de interdicție și de frică în fața interdicției, se deschide în fața celorlalți și în fața sa; nu numai că începe să comunice, ci, descoperă posibilitățile nelimitate ale interogării propriului sine”⁶⁷.

Comunicarea și interogarea propriului sine produc ceea ce Ricœur exploatează în următorul simbol, cel al păcatului. Trecearea de la pată la păcat introduce noțiunea de zei aflați deasupra noastră. „Relația personală cu un zeu determină spațiul spiritual unde păcatul e diferit/distinct de pătare”⁶⁸. „Prin faptul că stă în fața unui zeu penitentul devine conștient de păcatul său ca o dimensiune a existenței sale și nu ca un soi de realitate care-l bântuie, vânează; gândirea interogativă și posibilitatea de a-și examina propria conștiință sunt deja prezente”⁶⁹.

În fapt, această a două mișcare de la pătare la păcat anunță ultima mișcare de la păcat la culpabilitate. Culpabilitatea suprimă realitatea exterioară a pătării (un ceva care îmi infestază existența) cât și realitatea obiectivă a păcatului (omul care nu respectă un comandament) introducând răul în posibilitatea libertății (eu sunt cel care produc răul).

⁶⁵ Paul Ricœur, *The Symbolism of Evil*, ed.cit., p. 38.

⁶⁶ Paul Ricœur, *The Symbolism of Evil*, ed.cit., p. 41.

⁶⁷ Paul Ricœur, *The Symbolism of Evil*, ed.cit., p. 41.

⁶⁸ Paul Ricœur, *The Symbolism of Evil*, ed.cit., p. 48.

⁶⁹ Paul Ricœur, *The Symbolism of Evil*, ed.cit., p. 48.

Lăsând la o parte această perspectivă evolutivă, și în acest sens axiologică (expresiile simbolice ale răului, pătare, păcat, culpabilitate, vizează stadiile unei conștiințe deposedată (pătare), unei conștiințe colective (păcatul), a unei conștiințe conștientă de sine (culpabilă), a conștiinței religioase (de la forma arhaică regăsită în Babilon la cea iudaică dată de profeții, imnuri, cântări, rugi, la cea creștină dată de Noul Testament) care cumva dinamitează și acuză demersul lui Ricœur. Putem reține perspectiva în care simbolul și interpretarea nu sunt clar distinse și că simbolurile în această primă situație sunt esențialmente limbaj. Ele sunt exprimate printr-un limbaj, pătare, păcat, culpabilitate. Acest limbaj este la rândul său echivoc trimițând mereu la partea sa nevăzută, infectare, deviere.

Cele trei concepte sunt analizate din două perspective. Una obiectivă și una subiectivă. Deși am putea înțelege că perspectiva obiectivă trasează un soi de spațiere istorico-geografică pe câtă vreme perspectiva subiectivă ar privi individul situat în această matriță obiectivă, credem că există o legătură ceva mai profundă. Sunt implicate, credem, două tipuri distincte de hermeneutică în această analiză. Mai întâi o hermeneutică înțeleasă în contextul redării evenimentelor în trena lor istorică (Babilon, Grecia, evrei) și una subiectivă care respectă intuiția primă a simbolului acela de a interpreta ceea ce stă în fața ta drept suferință, angoasă, frică. Ceea ce produce conștiință în față, răul evolutiv putem înțelege drept pătare, păcat, culpabilitate spus în limbaj.

Nu putem să privim acest ansamblu de simboluri primare într-o perspectivă statică. Ele pot fi definite, cel puțin în înțelegerea lui Ricœur, printr-un dinamism profund. A rămâne

prinși în intenția primă a pățării (ca un ceva exterior care ne infectează) fără ai adăuga imediat transpunerea sa în păcat (ca un ceva în fața căruia stăm și răspundem), și mai departe a transpune păcatul în culpabilitate (a internaliza), înseamnă a nu înțelege intenția scrierii ricœuriene. În acest moment, nu se pune problema adevărului perspectivei lui Ricœur ci, mai degrabă, a situării în adevărul lui Ricœur. Important, în perspectiva intenției noastre, devine aici faptul că aceste simboluri sunt produsul vorbirii, ale cuvântului. Ele sunt deci raționalizări ale unei conștiințe religioase care se află față în față cu absurditatea, suferința, angoasa. Că există o evoluție raționalizată a lor, că modifică traiectoria sacralității de la un ceva indefinit la zei în Grecia, la Dumnezeuul evreilor și până la Iisus, pentru noi are o importanță secundă. Mai degrabă aceste efect crescând al interpretării cade în intenția noastră. Faptul că există un soi de dinamism intern al propriei hermeneutici pe care Ricœur o practică ne interesează. Traiectul de la o hermeneutică naivă la una elaborată (raționalizată dacă o putem numi astfel) poate deci să explice înțelegerea hermeneuticii răului ca loc de naștere al hermeneuticii generale. Exprimarea răului în traiectoria sa istorică produce deci atât o modificare a conștiinței umane cât și o localizare a unei prime tentative hermeneutice pe care omul arhaic o practică. Van Leeuwen are dreptate să afirme că în *Simbolistica răului* găsim forma *arhaică* a hermeneuticii ricœuriene. Însă această formă arhaică, naivă îl conduce spre forma elaborată a hermeneuticii sale și numai pornind din acest punct putem înțelege hermeneutica totală, generală, pe care Ricœur o practică.

Theodor Marius Van Leeuwen, pe bună dreptate, ne propune să vedem această dinamică a simbolurilor printr-un triplu aspect; arheologic, teleologic și escatologic. „Un substrat arheologic va fi găsit în simbolurile primitive ale pățării (...) O lectură teleologică ne arată o mișcare ascendentă spre maturitatea, respectiv responsabilitatea umană. În sfârșit, simbolismul suprem apare ca fiind unul escatologic care promite un surplus al grației și o eliberare de rău”⁷⁰. Această mișcare de la arheologie printr-o teleologie înspre o escatologie nu este o idee care să-i aparțină lui Van Leeuwen; însuși Ricœur o propune, însă există în interpretarea gânditorului olandez două puncte asupra cărora, datorită intenției noastre, dorim să ne oprim.

Fără îndoială interpretarea pe care Van Leeuwen ne-o propune respectă mărturisirea intimă a intenției lui Ricœur (restaurarea sensului), însă dinamica simbolurilor, cel puțin la un nivel elementar, poate chiar superficial, respectă o față cutremurătoare, aproape înfricoșătoare (mascarea sensului). Van Leeuwen se întreabă, retoric desigur, cum se poate că „cea mai arhaică și persistentă structură a existenței umane este frica”. Pătarea ca impuritate, păcatul ca pedeapsă, vina ca producere a răului. Răul se află în afară, deasupra noastră și în noi. Spectaculoasă privire sinoptică a răului. Că există o mișcare progresivă de la o viziune „pre-etică” la una „hiperetică” încheiată într-una „uman etică”⁷¹ în acest moment ne interesează foarte puțin. Ceea ce este cu adevărat important este că prima înfățișare a conștiinței omului în fața experienței aduce cu sine prezența răului (ca impuritate, ca pedeapsă sau ca culpabi-

⁷⁰ Van Leeuwen, *ed.cit.*, p. 138.

⁷¹ Van Leeuwen, *ed.cit.*, p. 144

litate). Să calmăm totuși o asemenea sentință plasând-o în contextul istoric în care se află: „*Simbolistica răului* trasează, fără îndoială o evoluție a experienței umane. Aceste simboluri aparțin a trei epoci istorice diferite: a experiențelor arhaice, religiei monoteiste și experienței personal-seculară”. Însă această formă arhaică trebuie, ne spune Ricœur, privită în contextul, „unei conștiințe pentru care impuritatea nu este măsurată prin imputarea care poate fi adusă unui agent responsabil, ci prin violarea obiectivă a unui interdict”⁷². Aici responsabilitatea și etica nu au nici un fel de conotații; este vorba despre o „etapă” în care răul și nenorocirea nu sunt încă disociate, adică acolo unde încă nu există o diferențiere între ordinea etică a producerii răului și ordinea cosmologic-biologică a fricii în fața răului: suferință, îmbolnăvire, moarte, eșec.

Dacă putem intui un soi de hermeneutică spontană la nivelul simbolurilor prime, simbolurile narate, secunde, devin pentru Ricœur tema unei hermeneutici de rangul al doilea, o hermeneutică solidificată, dacă o putem numi astfel, construite pe fundamentul hermeneuticii naive. Al treilea nivel al hermeneuticii, hermeneutică speculativă clarifică și, în același timp, închide ciclul deschis de simbolurile răului.

Întrebarea care deschide a doua parte a *Simbolismului răului* vizează problema lăsată în suspensie, neclarificată deci, a experienței. Pătarea, păcatul și culpabilitatea sunt văzute drept modalități ale unei experiențe trăite, sunt deci situații în experiență, care sunt scoase din experiență prin intermediul devierii, revoltei, transgresiunii ca analogii simbolice.

⁷² Paul Ricœur, *The Symbolism of Evil*, ed.cit., p. 27

2. Hermeneutica ca posibilitate de a gândi răul

a. Speculație. Mit. Confesiune

Propunerea unui sistem filosofic care ar trebui să răspundă problemei răului așa cum o regăsim în *Simbolistica Răului*⁷³ nu a mai fost niciodată dus până la capăt. Există totuși un text care afirmă tocmai această imposibilitate. *Răul. O sfidare a filosofiei și a teologiei*⁷⁴ trebuie acum adus în discuție. Pierre Gisel are dreptate să afirme că volumul în discuție „este dedicat unei probleme care l-a urmărit mereu pe Paul Ricœur de-a lungul întregii sale gândiri și în toate lucrările sale filosofice: realitatea răului ca punere în discuție a unui anumit mod de gândire (...) și, dincolo de aceasta, obligația de a relua, pe noi baze, tema afirmării originare, cea de sine, în străduința, individuală și colectivă, de a exista, și cea a lui Dumnezeu, prin intermediul semnelor divine pe care oamenii le înscriu în inima creatului”⁷⁵. Dar mai importantă decât menționarea filonului ubicuu în gândirea lui Ricœur (problema răului) este aici o precizare secundă, compusă din două părți, pe care Pierre Gisel o face: „Paul Ricœur are rădăcini protestante. Ele pot fi evidențiate fără nicio intenție apologetică sau de confiscare. Pentru că Paul Ricœur nu și-a ascuns niciodată nici această origine și nici solidaritatea care

⁷³ Paul Ricœur, *Symbolism of Evil*, ed.cit., p. 343.

⁷⁴ Paul Ricœur, *Răul. O sfidare a filosofiei și teologiei*, Ed. Art, București, 2008, traducerea de Bogdan Ghiu.

⁷⁵ Pierre Gisel, *Cuvânt înainte*, Paul Ricœur, *Răul. O sfidare a filosofiei și teologiei*, ed.cit., p. 5.

decurge din ea; a ținut doar să marcheze cât mai pregnant, cu deplină legitimitate, că este și se vrea filosof, nu teolog sau dogmatician. În al doilea rând, a semnalat aici existența unor rădăcini protestante nu înseamnă a afirma o superioritate (...). Paul Ricœur îmi pare ca fiind tipic protestant tocmai prin faptul său de a înscrie problema răului într-un punct care, pentru om, va fi original. Această decizie obligă (...) să se renunțe din capul locului la orice perspectivă unificatoare care s-ar grăbi să vorbească – fără ruptură originală și la un nivel direct rațional – de o cosmologie creștină (cu toate posibilele ei derivate; antropologie creștină, etică și politică creștină)”⁷⁶ Situată gândirea filosofică, specifică lui Ricœur, în perspectiva protestantismului îl salvează, deci, de două ori. Mai întâi de protestantismul însuși, întrucât nu e nici teolog nici dogmatician, cât și, în al doilea rând, de tradiția filosofiei creștine întrucât răul este tratat într-un mod rațional. Oricum ar sta lucrurile o astfel de precizare încearcă să stabilească tocmai această imposibilă filosofie a răului fără o perspectivă religioasă. Sau într-o direcție sau în cealaltă răul este întâi de toate o problemă teologică și abia apoi una filosofică.

Însă înainte de a aplica strategiile filosofice pe care Ricœur le construiește în fața răului, o întrebare trebuie să rămână cumva suspendată. Această întrebare blochează sau deschide firul speculativ asupra hermeneuticii răului propusă de Ricœur. Atât Karl Simms⁷⁷, Kim Atkins⁷⁸ cât și Bernard Dauenhauer⁷⁹,

⁷⁶ Paul Ricœur, *Răul. O sfidare a filosofiei și teologiei*, ed.cit., p. 6.

⁷⁷ Karl Simms, *Paul Ricœur*, Routledge, New York, 2003, p. 10.

⁷⁸ Kim Atkins, Catrion Mackenzie (ed), *Practical Identity and Narrative Agency*, Routledge, New York, 2008, p. 80.

ca să dăm doar câteva exemple, îl identifică ca fiind un filosof creștin. Nimic mai simplu decât o astfel de declarație. În acest mod tratarea problemei răului recunoaște în spatele său soluții și exemplificări perfect aplicabile tradiției creștine din care Ricœur face parte. Însă împotriva unei asemenea simplificări am dori să privim lucrurile. Deși Ricœur însuși se recunoaște ca fiind creștin, deși unele din scrierile sale tratează probleme teologice, totuși a accepta în mod brutal faptul ca Ricœur este un filosof creștin ar dăuna iremediabil asupra propriilor sale analize. Acceptând, ca premisă, creștinismul ricœurian, a zăbovi asupra răului ar putea însemna o reducere cumplită a propriei sale analize, un soi de naivă presupuziție care mai degrabă închide, decât să deschidă, reflecția filosofică. Ricœur este mereu atent să identifice probleme filosofice, maniere filosofice, soluții filosofice în fața răului.

Această posibilă suprapunere a reflecției filosofice asupra celei teologice se referă la conceptul central într-o filosofie a răului, anume, *păcatul originar*. Modul acesta de a privi răul presupune, însă, o dublă reducere. Mai întâi, cantonarea problemei răului într-o tradiție pur creștină, iar în al doilea rând, problema astfel pusă rămâne să fie tratată numai dintr-o perspectivă teologică. Putem spune că întreaga hermeneutică ricœuriană a răului se construiește împotriva acestui demers. „Mulți filosofi, clasici și moderni, iau acest presupus concept ca un dat teologic și religios și reduc problema filosofică a greșelii la o critică a ideii de păcat originar”.

⁷⁹ Bernard Dauenhauer, *The promise and risk of politics*, Rowman & Littlefield, Maryland, 1998, p. 26.

Astfel că a separa, a distinge, a deosebi, a despărți reflecția teologică de reflecția filosofică asupra unei problematice precum cea a răului se vrea a fi dintru început o cerință necesară. Miza acestei *despărțiri* funcționează într-o dublă măsură: mai întâi ca și clarificare metodologică și mai apoi ca punere în paranteză a unei foarte facile acuzații, aceea care aruncă, nedreptățește, blamează, acuză reflecția filosofică de tentația teologiei atunci când vorbește despre rău. Nu este vorba de a neutraliza aspectele exegetice pe care Ricœur le ia în seamă atunci când vorbește despre rău (Augustin, Bultmann etc.) ci, mai degrabă, de a închide discuția prin avansarea unor concepte precum cel de escatologie, propovăduire, speranță etc., deci de a reteza posibilitatea unei reflecții filosofice datorită soluției finale care cumva închide scriitura ricœuriană prin implicațiile sale teologice. O astfel de concluzie agresivă poate fi ușor înaintată odată surprinsă poziția destul de clară pe care Ricœur o avansează, însă în acest fel s-ar renunța la cerința „drumului ocolitor, prin semnele lumii, culturii, simbolurilor” propusă de nenumărate ori de către Ricœur, drum pe care nu încetăm să-l numim exclusiv filosofic. Mai mult, această primă cerință (despărțirea filosofiei de teologie) se vede pierdută prin prisma analizei pe care Ricœur o dezvoltă în *Simbolismul răului*. Ruptura dintre o perspectivă teologică, respectiv una filosofică este cât se poate de clară. Analiza pe două paliere (cel mitologic, respectiv cel adamic) a problemei răului pune în discuție resursele unei filosofii a conștiinței care pleacă din limbaj, prin intermediul *contaminării, păcatului și confesiunii*. Aceste trei registre ale posibilei experimentări și exprimări ale răului sunt cantonate

în „mitul adamic” respectiv „miturile începutului și sfârșitului răului”. Însă singura posibilitate de a accesa „miturile” o dau simbolurile, numai că și simbolurile pot fi privite numai ca formă indirectă, adică prin manifestarea limbajului, prin *cuvânt*.

Problema este mai degrabă imposibilitatea exprimării unei escatologii în marginea unei filosofii reflexive. *Sfârșitul* se vrea a fi un bun prilej de a gândi *începutul*. Numai inversarea termenilor creație/escatologie poate prilejui *reflecției* răgazul necesar. O hermeneutică a răului este tocmai actul necesar pe care mereu reflecția îl are de făcut. Spargerea conflictului interpretărilor trebuie să se sprijine pe un soi de hermeneutică totală, universală, atotcuprinzătoare, o hermeneutică care ia mereu în considerare fragilitatea umană, o hermeneutică a grijii față de om, până la urmă o hermeneutică a răului, declanșatorul unei posibile împăcări între atâtea filosofii dispersate.

Problema unei hermeneutici a răului presupune, fără putință de tăgadă, avansarea unei figuri tutelare, Zeul: fie că e vorba de culturile arhaice, de gnosticism, de iudeo-creștinism sau de ateism. Umanitatea, prinsă astfel sub cupola Zeului, se vede condamnată la a încorpora înăuntrul său două sentimente antagonice, cel al fricii respectiv cel al consolării. Astfel, nimic nu apare mai simplu decât a povesti despre *rău* având mereu în minte *Zeul, Frica, Consolarea*: „acuzarea și consolarea, aceste două semnificații fundamentale determină cei doi poli ai sentimentului religios, cel puțin în forma lui cea mai naivă și mai arhaică: teama de a fi pedepsit și dorința de a fi ocrotit. Pe deasupra, o aceeași figură de zeu amenință și consolează”

Nietzsche și Freud, ne spune Ricœur, sunt piatra de hotar prin care orice reflecție asupra răului poate începe. Ei sunt maștrii suspiciunii prin excelență. Ei sunt cei care atacă în mod frontal problemele pe care religia, respectiv credința, le ridică postulând o „hermeneutică critică a reprezentărilor culturale religioase deghezate ale dorinței și fricii”. Deși, cel puțin în cazul lui Freud, tratarea problemei reprezentărilor religioase este ceva mai veche, merită să amintim care este strategia fundamentală a psihanalizei freudiene, în viziunea lui Ricœur. „Freud, s-a spus, nu vorbește despre Dumnezeu, ci despre Zeu și despre zeii oamenilor; în cauză se află nu adevărul fundamentului religiei, ci funcția reprezentărilor religioase în balansul dintre renunțări și satisfacții, prin care omul încearcă să-și facă suportabilă viața cea *dură*”.

Tatonarea răului din perspectiva unei filosofii care-l aduce la rangul de declanșator al construcțiilor religioase pare a fi un bun început pentru a rupe speculația religioasă înlocuind-o cu una filosofică. Problema cu adevărat importantă se mărginește la a afirma că Zeul, ca figură metafizică, este cel îndreptățit să ofere recompense, respectiv pedepse. Dar aceasta este o viziune perfect arhaică, ne spune Ricœur, ea trebuie depășită asumând tradiția iudeo-creștină a occidentului. Zeul retribuiri, deci zeul atacabil din punct de vedere filosofic, trebuie privit printr-o viziune neetică, mărturisește Ricœur. Numai atunci acuza simplificatoare a zeului care pedepsește respectiv retribue poate fi asumată. Însă o privire neetică poate fi construită numai dacă urmărim ipostazierea cuvântului care rostește atât ființa cât și ceva despre ființă. „Să elaborăm problema etică originală spre care ținesc simultan, *distrugerea*

și *instituirea* neetică prin cuvânt”. Lăsând la o parte perspectiva onto-teologică pe care Ricœur o deschide în acest moment, trebuie văzut în ce măsură cuvântul poate instaura o perspectiva neetică asupra lumii. O dată instalată această viziune, trecerea de la frică la dorință și apoi la retribuire nu mai necesită explicații, în acest caz ar fi vorba numai despre întâlnirea firească pe care umanitatea o are în drumul dezvoltării ei ca umanitate. Însă trebuie să recunoaștem că această acceptare insolită a cuvântului despre care vorbește Ricœur poate deveni o problemă. „În această legătură cu cuvântul, cu cuvântul care semnifică, e implicată un fel de supunere lipsită de orice rezonanță etică” Deși întreaga explicație ricœuriană se bazează pe postularea cadrelor heideggeriene ale Dasein-ului, nu putem ști până unde o asemenea presuposiție poate funcționa. Unde vom regăsi cuvântul ființei, cuvântul poezilor, cuvântul a cărui ascultare anunță deschiderea neetică a ființei umane. Exemplul prin analogie pe care Ricœur îl creionează este acela a lui Iov. Astfel înțeleasă credința, deci de dincolo de orice recompensă și pedeapsă, ea poate depăși forma arhaică, naivă pe care la începuturi o postulează.

b. Simbolul dă de gândit

„Eu numesc simbol orice structură de semnificație în care sensul direct, primar, literar, desemnează pe deasupra un alt sens – indirect, secundar, figurat, ce nu poate fi sesizat decât prin mijlocirea celui dintâi”. Această definiție a simbolului, ce pare la îndemâna orcu, vine după o dificilă încercare de a restabili ontologia ființei depășindu-i pe Heidegger și Husserl.

Nu vom intra aici într-o dezbatere în ceea ce privește noul tip de hermeneutică ontologică pe care Ricœur îl propune în fața ontologiilor heideggeriene respectiv husserliene. Nu aceasta este intenția textului de față, însă mi se pare important a afirma că deschiderea hermeneuticii răului postulată de Ricœur nu pornește de nicăieri, nu pornește prin decizia de a accesa direct răul, nu pornește nici măcar prin decizia de a accesa manifestările răului, ci, dintr-un lung ocol care începe o dată cu problema generală a înțelegerii respectiv a hermeneuticii ca știință a spiritului.

„Faptul că lumea se află într-o situație proastă este o tânguire la fel de veche precum istoria, ca și mai vechea artă poetică, ba tot atât de veche precum cea mai veche dintre toate creațiile” ne spune, deloc poetic, Kant. Putința unei interpretări asupra răului ruptă de religie vizează răul care rămâne, răul de aici și acum fără un acolo și mai târziu. Nuditatea răului (răul nud nu există, tipologia cunoscută respecta doar trei domenii: răul metafizic, fizic și moral, din aceste trei doar cel moral constituie un subiect pe deplin plin de implicații, cel puțin într-o tradiție care pornește de la Augustin și foarte actuală astăzi în studiile teologico-religioase din America) se blochează în fața fragilității umane care-și propune mereu un înainte, un în față, o, de ce nu, eshatologie practică, aproape la fel de practică ca și rațiunea practică. Adică un viitor unde răul va dispărea. Însă cum să dezbari răul de speculații religioase, atâta vreme cât nici Ricœur (desigur în acest caz faptul este ușor de înțeles), nici Derrida (fapt mai greu de înțeles) nu o face? Mai exact; poate funcționa o teorie asupra răului fără a da o soluție cel puțin contaminată de religie?

Una din afirmațiile conform căreia ființa umană ar fi fragilă, îi aparține lui Kant⁸⁰. Cutremurătoare tocmai pentru că o spune Kant și pentru că nu ne-am aștepta ca omul responsabil ghidat de principiile rațiunii pure să fie fragil (ce se întâmpla cu omul fragil, omul cavernelor cum ar spune Gusdorf, omul care nu are incredibila șansă de a-l fi întâlnit pe Platon). În limitele unei minime decențe logice, fragilitatea umană înseamnă carență, lipsă, nevoie, în fine, un întreg arsenal de dispoziții, la o prima vedere, nu tocmai pozitive, dar nu într-un tot negativ. Fragilitatea despre care vorbește Kant este desigur una controlabilă, recunoscută, însă nu acceptată ca și condiție elementară a ceea ce ar însemna să fii uman. Așa cum atunci când vorbește despre "răul radical" din ființa umană sau "binele radical" o face doar pe jumătate ca și calapod al magistralei construcției a principiului datoriei pure dătătoare de activități dintre cele mai morale cu putință, toate fără scop, perfecte în sine etc. Sensul foarte concret al „fragilității naturii umane” se construiește, în acest caz, din cauza răului înțeles ca „stricăciune”, „perversitate”, „răutate sufletească”, rău care aparține naturii umane doar ca înclinație, posibilitate, și nu ca natură. Însă nici binele nu-i tocmai „natură” și el sălășluiește în noi tot ca posibilitate, înclinație, demers, în fine, ceva mai degrabă de înfăptuit, decât de aflat înăuntrul nostru.

Logica acestor posibilități, în cazul lui Kant, urmează o strategie simplă: Dumnezeu creștin este Dumnezeu cu adevărat moral care funcționează fără cerere și ofertă. A înfăptui acțiuni morale stă sub incidența legii ca atare, fără

⁸⁰ Kant, *Religia în limitele rațiunii pure*, Ed. Humanitas, București, 2004, p. 51.

daruri și pedepse, ci de dragul lor, de dragul rațiunii teoretice. O astfel de posibilitate răstoarnă cuplul rău/escatologie, suferință/speranță, într-o activitate zilnică, prozaică, la îndemână și conformă principiilor rațiunii. O a doua implicație a acestei răsturnări învinge și grija păstrării lui Dumnezeu în viață. Adică răul radical din natura umană primește o lovitură din partea rațiunii practice care înțelege la modul deplin rațiunea teoretică pură. Numai că vrerea conștiinței de a-și proiecta în fața ei un viitor neproblematic, bun, perfect, fericit nu respectă regula realității (coordonată de rațiune) care vorbește mai degrabă despre rău, suferință, nefericire. Tratarea problemei în acest sens rupe speculația teologică (așa cum Berdiaev nu o face în încercarea sa asupra unei escatologii filosofice) transformând-o într-o reflecție de gradul al doilea, o reflecție fără pedestal, fără motivații religioase. Astfel că bunul Dumnezeu ar trebui să funcționeze ca și salvare pentru cei slabi care nu înțeleg necesitățile unei rațiuni practice pure. Însă blândul gând că *fragilitatea* umană este numai o întâmplare (și-i lovește pe cei slabi în aceeași măsură ca și pe cei puternici), nu nesocotește capriciile unei constanțe în ceea ce privește răul. Eradicarea absolută a răului, utopia eternă a umanității, mărturisește crezul într-un soi de escatologie, cel puțin, psihologică.

Ricœur așează lucrurile astfel: „Acele simboluri (ale răului) ne arată ceva hotărâtor în ceea ce privește trecerea de la o fenomenologie a spiritului (sau una a inconștientului) la o fenomenologie a sacrului. De fapt ele rezistă la orice reducere la cunoașterea rațională. Eșecul tuturor teodiceelor și al tuturor sistemelor ce înfruntă răul aduce mărturie despre

cunoașterea absolută în sens hegelian. Toate simbolurile ne fac să gândim, însă cele ale răului ne arată într-un mod exemplar că, întotdeauna, în mituri și simboluri există mai mult decât în filosofie, și că interpretarea filosofică a simbolurilor nu va fi niciodată o cunoaștere absolută. Simbolurile răului în care citim eșecul existenței noastre, arată și eșecul tuturor sistemelor de gândire care vor să înghită simbolurile într-o cunoaștere absolută. Acesta este motivul pentru care nu există o cunoaștere absolută, ci doar una a simbolurilor Sacrului, dincolo de figurile spiritului (sau ale inconștientului), figuri care sunt convocate de sacru prin intermedierea semnelor. Semnele apelului sunt date și ele în sânul istoriei, însă întrebarea se adresează „celuilalt”, străin întregii istorii. Am putea spune că acestea sunt profeția conștiinței; ele manifestă dependența Sinelui față de o rădăcină absolută de existență și de semnificații, față de un *eschaton* față de un lucru ultim spre care ținesc figurile spiritului”⁸¹. Iată cum singura soluție filosofică în fața răului este, paradoxal, lipsa vreunei soluții.

În fond este vorba despre ceea ce Aurel Codoban⁸² precizează: a descuraja prin uitare (anulare/deplasare) prezența răului stă în caracteristica esențială a filosofiei occidentale. Aurel Codoban, urmându-l pe Heidegger, ne spune că ar trebui să modificăm această profundă amnezie. Adică, păstrând terminologia heideggeriană, să scoatem din ascundere, să aducem la prezență răul. „Există atunci în filosofia occidentală o uitare mai profundă, de dinainte de uitarea Ființei, una pe

⁸¹ Paul Ricœur, *Conflictul interpretărilor*, ed.cit., p. 304.

⁸² Aurel Codoban, „Filosofia ca gnoză: problema răului” în Cornelii Mircea și Robert Lazu (ed.), *Orizontul sacralui*, Polirom, Iași, 1998, p. 77.

care uitarea Ființei o acoperă, o ocultează suplimentar. Ea este garanta optimismului gnostic al filosofiei: uitarea răului". Exemplul prin analogie, foarte simplu, este următorul. „Mitul este undeva în preajmă atunci când, în mijlocul unei plimbări nocturne, copacul singuratic de la marginea drumului ia înfățișarea amenințătoare a unui răufăcător." Adică, foarte simplu spus, realitatea răului se transformă mereu, nu este niciodată acceptată fiind mereu înlocuită cu un *altceva*. Același lucru îl putem spune despre filosofia occidentală în general atunci când *privește* răul. Însă cerința noastră (mizând pe „uitarea" răului postulată de către Aurel Codoban) ar fi o privire directă a răului în *nuditatea* sa. Credem că acolo „nimic nu mai glisează sub nimic". Nu e metaforic, nu ascunde, nu interpretează, nu creează sensuri, puțin îi pasă de biata cosmologie umană pe care de altfel o creează. Ba mai mult, am putea spune că într-un fel răul reprezintă singura posibilitate (de altfel, în adevăr, este chiar singura) care prezintă lucrurile așa cum sunt în realitate. Nu le îmbogățește, nu le construiește, nu le deplasează, este indiferent în fața lor. Însă această indiferență face posibil faptul de a le arăta așa cum sunt. Pentru că eidos-ul, arche-ul, telos-ul, energiea, transcendentălitătea, conștiința, Dumnezeu, omul, sunt modalități/soluții de a spune ca răul nu există. Desigur am putea vedea cum ar acționa arheologia foucaultiană sau deconstrucția derrideană asupra acestui concept. Anume, care sunt posibilele „episteme" în care este cantonată (diferența sesizabilă între tipuri de rău, să zicem, antic, modern, postmodern; de altfel se poate construi un tablou clinic al reprezentării răului în diferite epoci istorice având la îndemână o întreagă paletă de nuanțe, precizări, modelări, contextualizări). Însă nu acest fapt ne

interesează, *răul pur* nu suportă teoretizarea decât ca efect construit, în spatele său (sau în fața sa), ideologic, ca orice utopie care propune un altceva, denunțând un ceva dat. Însă nici măcar denunțul cu pricina nu accesează răul și el e la rândul lui tot un efect. În fine trebuie să spunem că eficacitatea discursului nostru stă în secretul din spatele textului: răul este ca realitatea; de neenunțat și insuportabil.

Dar ce este răul și cum poate fi înțeles și explicat sau dimpotrivă neînțeles și de neexplicat în cele două momente distincte, cel al filosofiei și cel al teologiei. „Faptul că filozofia și teologia întâlnesc răul ca pe o sfidare fără egal este recunoscut de către cei mai mari gânditori ai celor două discipline, uneori cu mari suspine. Importantă nu este însă această recunoaștere, ci modul în care sunt primite sfidarea și chiar eșecul: ca o invitație de a gândi mai puțin sau ca o provocare de a gândi mai mult, dacă nu chiar altfel?”⁸³. Această gândire altfel, o gândire hermeneutică deci, a fost miza demersului de față. În ce condiții și asupra cărui domeniu se manifestă răul? Iată ce ne spune Ricœur: „adversitatea naturii fizice, maladiile și infirmitățile trupului și ale spiritului, durerea pricinuită de moartea celor dragi, perspectiva terifiantă a propriei noastre mortalități, sentimentul lipsei personale de demnitate etc.; opusă acuzației care denunță o deviere morală, suferința se caracterizează ca pur contrar al plăcerii, ca nonplăcere, altfel spus, ca o diminuare a integrității noastre fizice, psihice, spirituale”. Adică, mult mai clar „*păcatul, suferința și moartea exprimă în moduri diferite condiția umană în profunda ei unitate*”⁸⁴

⁸³ Paul Ricœur, *Răul*, ed.cit., p. 16.

⁸⁴ Paul Ricœur, *Răul*, ed.cit., p. 23.

Importanța gândirii asupra răului nu poate fi privită precum un soi de reflex al speculației, ca și cum am avea de a face cu un joc pur rațional, ci, dimpotrivă, problema răului „cere o convergență între gândire, acțiune (în sens moral și politic) și transformare spirituală a sentimentelor.”

3. Simbolul și metafora ca posibilități de existență

Așezând simbolul religios în paradigma hermeneuticii nu efectuăm, cum s-ar putea crede, o reducere, ci, dimpotrivă, garantăm libertatea atât de necesară manifestării sensurilor multiple pe care simbolul le poartă în sine. Hermeneutica ca și metodă înseamnă aflarea raportului obiectiv/subiectiv printr-o mediere realizată de simbol. Necesitatea aducerii împreună a limitei obiective, stipulate de știință, cu limita subiectivă a trăirii ca atare nu vrea să spună, nimic altceva, decât că își recunoaște limitele. Adică, nu manifestă nicio pretenție de adevăr, așa cum îl înțelege epistemologia, dar nici nu cade într-o psihologizare rebarbativă a sentimentului. Se află undeva la mijloc.

Recursul la o teorie a simbolului pare în acest caz necesară. Acest fapt se datorează tocmai putinței simbolului de a păstra înăuntrul său atât partea obiectivă cât și cea subiectivă, atât vizibilul cât și invizibilul, sau, mai exact, cum ar spune Ricœur, atât sensul prim cât și sensul secund. Din această dihotomie activă, care este și nu este tocmai o dihotomie, regăsim două paliere distincte. Mai întâi, registrul gândirii capătă o nouă conotație. Anume, afirmația eclatantă, a lui

Ricœur, cum că simbolul ne face să gândim, mai mult decât atât, nu eu sunt cel care dă sensul ci el este cel care îl dă, răstoarnă o întreagă tradiție care vedea în simbol o imperfecțiune a gândirii raționale, adică o imposibilitate epistemologică. Or, Ricœur instituie simbolul la rangul de purtător al cunoașterii, ba, în exces, ca dătător de sens. Această nouă conotație pe care gândirea o capătă prin prisma simbolului i-a fost refuzată, în sensul că gândirea nu suportă imperfecțiunile simbolului (aceasta deschidere aproape infinită) și atunci a plasa simbolul și gândirea pe același plan, a spune chiar că simbolul potențează gândirea, vine să infirme întreaga strategie a filosofiei occidentale raționale. Apoi, în al doilea rând, acest refuz pare a fi potențat și de domeniul pe care simbolul îl deschide, anume imaginarul. Construcția simbolului nu se sfiește să afirme puterea imaginarului, înțelegând prin imaginar totalitatea construcțiilor sociale, de la ideologie la artă. Înăuntrul acestui concept, atât de larg, avem ca și posibilități de analiză metafora și simbolul.

Dacă posibilitatea hermeneuticii stă așezată în limbă, așa cum o înțelege Gadamer, atunci desprinderea de subiectivismul reproșat atitudinilor religioase poate căpăta o consistență obiectivă. Limita unei asemenea analize se pliază asupra conceptului de imaginar, care deschide, tot în sens gadamerian, posibilitatea dialogului. Să recunoaștem, imaginarul pare să sfideze regula bunului simț în chestiuni logice. Imaginând pierzi, în modul cel mai simplu cu putință, ceea ce stă împrejurul tău. Adică, ceea ce suntem obișnuiți să numim realitate. Or, realitatea nu suportă imaginarul, imaginile și imaginația, în sensul lipsei de confort epistemologic pe care acestea îl

refuză. Imaginarul, schițându-l, pare a fi un concept general care înglobează înăuntrul său o întreagă paletă de reprezentări care dau seama de ceea ce numim, cu un alt cuvânt, mentalitate. Imaginile sunt acele suprafețe volatile, tehnice sau abstracte, care dispun, și împiedică totodată, conștiința spre gândire în sensul în care definim gândirea ca și rațiune, ca și operație tehnică. Imaginația poate fi subordonată procedurii afirmat, conștient sau inconștient, spre o părăsire a realității înspre o alta, creată de subiectul *imajat*. Există, aici, o analogie posibilă. Experiența religioasă poate fi pusă într-o schemă tripartită. Anume: Divinitatea, spațiul median și omul. Dacă înlocuim termenii prin imaginar, imaginație și imagine, vom spune că imaginea face posibilă imaginația care creează imaginarul, sau invers, imaginarul, dacă există un sens original, predispune imaginația spre imagini.

Să limităm analiza noastră la încercarea inversă pe care, după sfârșitul pozitivismului, structuralismul o face. Gândirea magică nu-și mai refuză dreptul la adevăr, și-l cere cu insistență și, se pare, structuralismul vrea să i-l dea. Recondiționarea – este de fapt vorba despre o reciclare - a imaginarului, în sensul cel mai tehnic al cuvântului, își găsește salvatorul. Problema hermeneuticii este de a elucida definitiv devalorizarea continuă pe care o au „științele spiritului” în decursul istoriei, în sensul în care *adevărul* spiritului uman nu poate da seama de construcțiile sale într-o manieră științifică. Nu există registre speciale care să poată funcționa sub formule capabile a fi aplicate în diverse domenii care să-și arate eficiența fără aproximări. Pentru puterea exemplului: care este schema aplicabilă în orice circumstanță asupra artei, asupra religiei,

asupra iubirii, asupra literaturii, asupra, în sfârșit, filosofiei? Să înțelegem: a hermeneutiza înseamnă a interpreta, adică a găsi ceea ce stă ascuns în fața noastră. Această interpretare presupune înțelegerea care se construiește pe baza obiectului supus interpretării care necesită explicații. Explicația pare a fi ultima resursă pe care hermeneutica o are la îndemână pentru a-și arăta științificitatea. Recursul la explicații închide cercul hermeneutic postulând *arătarea* a ceea ce *era tăinuit* dintr-un exces de sinceritate specific secolului al XIX-lea. Discutând despre simboluri și metafore registrul analizei noastre marchează trecerea de la digital la analogic, de la real la imaginar. Anume, digitalul presupune analiza riguroasă, clară și distinctă, cum ar spune Descartes, și intră în sfera explicației, iar analogicul pare să fie supus simpatiei ca și posibilitate de recunoaștere în ceva a altceva fără ca această recunoaștere să poată fi explicată operațional, și, la rigoare vorbind, revine înțelegerii. Adică postulăm interpretarea a ceea ce pare a fi volatil.

Metodologia necesară pare să ne-o dea Schleiermacher. Interpretarea, ne mărturisește Schleiermacher, „se întemeiază pe talentul lingvistic și pe talentul cunoașterii omului ca individ”⁸⁵. Adică pe talentul *extensiv* care „poate să reconstruiască sau chiar să anticipeze lesne modul de a acționa al altuia” și pe talentul *intensiv* care înseamnă „înțelegerea semnificației proprii a unui om și a particularităților sale în raport cu conceptul de om”⁸⁶. Totuși, această echidistanță atât

⁸⁵ Schleiermacher, *Hermeneutica*, ed.cit., p. 28.

⁸⁶ Schleiermacher, *Hermeneutica*, ed.cit., p. 29.

de necesară interpretării corecte așteaptă geniul sau „ceea ce este original pentru limbă în creația gândirii” iar, perioada specifică romantismului german al secolului al XIX-lea îl face pe Schleiermacher să devalorizeze creația palpabilă, să spunem filologică, a produselor culturale urmărind ceea ce stă în spatele acestora, adică geniul artistului. Analiza noastră vrea să urmeze îndeaproape sfatul lui Schleiermacher, adică să caute, ceea ce este ascuns pentru a fi dezvăluit într-o manieră univocă. Adică geniul autorului. Desigur Ricœur îl amendează pe Schleiermacher tocmai din acest motiv întrucât nu poți să înțelegi autorul mai bine decât s-a înțeles el însuși.

Nu știu dacă astăzi mai putem discuta despre ontologie. Totuși, e ceva în cazul lui Paul Ricœur ce se cere mărturisit. Avem de a face, mi se pare, cu o încercare de re-construcție a atât de mult hulitei realități contemporane într-un cadru care sfidează orice logică postmodernă. „Patriarhul” filosofiei franceze într-o manieră, într-adevăr, discretă nu se teme să folosească concepte puternice, cum ar fi *esență, adevăr, specific uman, ontologie*. Reușește într-o manieră absolut magistrală să reevalueze totalitatea sau cel puțin majoritatea întrebărilor puternice care survolează umanul. Ricœur precizează de la bun început că el nu-și mai permite să întrebe *ce este* aceasta?, ci, *ce înțelegem* că este aceasta? Or, a schimba raportul de la *ce este* la ceea ce *înțelegem* pare de la bun început, un soi de slăbire ontologică care nu mai caută răspunsul la **ce este**, care este inevitabil o întrebare ontologică, ci la înțelegere, care este inevitabil o chestiune specific umană.

Registrul hermeneuticii ricœurului comportă două paliere esențiale. Mai întâi, împăcarea științelor spiritului cu episte-

mologia, și, mai apoi (sau invers) întrebarea cu privire la ce anume face din această lume o *lume locuibilă*? Cele două câmpuri, deși par la prima vedere total distincte, se întretaie și își aduc lămuriri reciproce așteptând una de la cealaltă să elucideze, într-o manieră echidistantă, această luptă, pe viață și pe moarte, între uman și non-uman, între subiectiv și obiectiv, între afecte și efecte, între destin și istorie, între, să spunem lucrurilor pe nume, ontologic și epistemologic. Dacă întrebarea cu privire la esențe începe în cultura occidentală, mai exact în antichitatea grecească, prin a da răspunsuri ontologice, astăzi, ea este înlocuită cu epistemologia și nu vom mai spune niciodată că esența fagului este în fapt Ideea de fag platoniciană, ci într-o manieră operațională, chirurgicală, știm exact care este această esență. Lucrurile intră astfel pe făgașul normal, cel al cunoașterii științifice, care poate da seama de întreaga realitate. Ricœur nu se îndoiește de acest fapt absolut normal, numai că, spune el, lucrurile se complică ușor atunci când vorbim despre artefacte culturale. Adică, obiectivizarea spiritului uman, care a ajuns la conștiința de sine prin cogito-ul cartezian, în construcțiile sale, comportă ceva mai mult decât o problemă de matematică, deși transcendentalismul kantian o statuează în aprioricul noumenal care nu cere decât să fie scos din ascundere, cum ar spune Heidegger. Dilthey valorizează excesiv obiectivizarea spiritului, artefactul ca atare, în defavoarea geniului. Deși nu există *esență* a filosofiei, totuși receptarea istorică a diferitelor modalități de a concepe lumea stau mărturie, gata să dovedească, că particularitatea viziunilor personalizate neomogene dau, într-o perspectivă

istoricistă, tocmai prin aceasta, omogenitate.⁸⁷ Gadamer aduce împreună experiența estetică (trăirea ca atare) cu adevărul. Gadamer operează următoarea distincție între simbol și alegorie. Pe de o parte simbolul „desemnează ceva al cărui sens nu rezidă în aspectualitatea sa, în contemplarea, respectiv în litera sa, ci într-o semnificație situată dincolo de aceasta”, astfel încât „o asemenea corelație semnificativă, prin care ceva nesenzorial devine sensibil, se găsește atât în domeniul poeziei și al artelor plastice, cât și în zona religios-sacramentalului”. Pe de altă parte „alegoria aparține inițial sferei rostirii, a logosului, și este prin urmare o figură retorică, respectiv hermeneutică. În locul elementului la care se referă enunțul se vorbește despre un altul, mai palpabil, în așa fel încât acesta din urmă să permită înțelegerea celui alt”⁸⁸.

Formula aproape magică *Cogito ergo sum* ca și evidență a conștiinței imediate salvgardată de schematismul specific kantian, trebuie mediată prin, ne spune Ricœur, existentul reflexiv care își croiește drum alături de lumea *semnelor, simbolurilor* și a *textelor* constituindu-se sub o formulă, acceptabilă și oarecum verificabilă, a lui *Eu sunt, eu gândesc*. Adică trăirea, existența nu e dată dintr-o dată, și nici structurată de rigorismul aprioricului, ci ea se zbate, evident prin gândire, trăind între explicație (epistemologie) și înțelegere (ontologie). E vorba, evident, de un efort. Un efort construit pe aceea ontologie militantă și ruptă în bucăți care pare să înglobeze atât psihanaliza cât și fenomenologia religiilor pornind de la limbă. Însă limba pentru Ricœur depășește exercițiile

⁸⁷ W. Dilthey, *Esența filosofiei*, Ed. Humanitas, București, 2001.

⁸⁸ Gadamer, *Adevăr și metodă*, ed.cit., p. 65.

lingvisticii științifice fonologice. Adică marchează o trecere de la text la acțiune (ca să folosim o butadă ricœuriană), unde textul deși structurat fonologic își pierde științificitatea în momentul în care vizează, în termeni foarte generali, domeniul umanului. Pare, mai degrabă, un exercițiu asupra limbii ca discurs, și, probabil, *vorbirea* este pentru Ricœur ultimul bastion neepistemologic. În sensul în care posibilitatea torsionilor semantice stau gata să afirme faptul de a fi în lume. Or, acestui *a fi* îi pasă puțin de științificitate. Din acest motiv Ricœur forjează o ontologie a metaforei capabilă să redea discursului înțeles ca povestire, fabulă, poezie, ficțiune o anumită libertate care nu suportă schematizări raționale. Numai că acest tip de discurs departe de a fi aruncat în sfera nerealului, cum suntem obișnuiți să o facem, capătă pentru Ricœur o valoare în sine. Nu în sensul unei tematizări grosiere care ar face, spre exemplu, din povestire un domeniu absolut autonom care stă în fața noastră pentru a o folosi de câte ori avem nevoie, ca exces de evadare, ci într-un mod creator unde povestirea se pliază asupra, sau mai bine zis pliază, realitatea lucrând *prin și asupra* ei.

Tematizarea limbii presupune o distanțare față de ea însăși pentru că a pune sub rechizitoriu tocmai ceea ce te face să reflectezi este un travaliu continuu, care nu încetează nici atunci când ai reușit să pui în paranteză despre ceea ce vorbești întrucât, iată cum, inevitabil, vorbești despre ceea ce vorbești. Totul se petrece prin și în limbaj.

Să aducem aici câteva precizări lămuritoare. Dacă întreaga realitate comportă descifrări științifice atunci vom spune, într-un registru semiologic diferențiind între obiect și semn lingvistic,

că orice semn al realului poate fi explicat și înmagazinat într-o formulă stabilă, ușor de folosit, și oricând gata de a fi scoasă din sertar pentru a coordona existența umanului care poate astfel manipula ceea ce stă în jurul său. Logica lucrurilor trece astfel în logica faptelor. Până în acest moment ne situăm la nivelul unei semiologii sterile și goale care-și respectă statutul de formulă matematică, adică are în vedere sensul prim, perfect raționalizabil, al oricărui act omenesc indiferent dacă este vorba de o acțiune lingvistică, sau, prin cea dintâi, de o acțiune practică.

În cadrul semioticii (lingvisticii) lucrurile se petrec la fel, principiul arbitrarității semnului lingvistic arondat fonologiei vine să-și ceară partea sa de inteligibilitate. Adică fenomenele lingvistice (fonemele) comportă și ele o descifrare științifică unde realitatea semiotică manipulabilă se lasă prinsă într-un schematism sistematic, luând forma, ca să folosim limbajul saussurean, unui sistem. Logica semnelor lingvistice trece și ea în logica faptelor care, iată, pot în sfârșit fi descifrate. Până în acest moment putem observa cum atât la nivel semiologic (teorie a semnelor) cât și la nivelul semioticii (teorie a limbii) lucrurile sunt perfect controlabile și ușor de explicat.

Aceștia sunt cei doi versanți pe care Ricœur își duce analizele încercând să vadă dacă nu cumva, intenționat sau nu, s-a uitat ceva. Mai exact dacă nu cumva dincolo de *sensul prim* atât de ușor explicabil nu se ascunde ceva ce nu mai comportă explicații științifice. Răspunsul la această dublă întrebare poartă în filosofia ricœuriană două răspunsuri ușor diferite care de fapt soluționează al doilea registru pe care l-am

anunțat cu atâta lejeritate la începutul cercetării noastre. Adică, locuibilitatea lumii.

a. Ontologia metaforei

Aristotel, ne spune Ricœur⁸⁹, situează metafora între tropii limbajului definind-o ca deplasare, alunecare, substituție, mai exact ca și legătură predicativă care nu-și mai respectă logica, ea fiind specifică retoricii și poeziei. Ambele, atât retorica cât și poezia, par a fi interesate și lucrează într-un registru greu sistematizabil: în cel uman. Retorica este „puterea de a dispune de cuvinte în afara lucrurilor; și de a dispune de oameni, dispunând de cuvinte”⁹⁰, în timp ce poezia vizează „purificarea pasiunilor prin groază și milă”⁹¹. Desigur, este vizibil motivul pentru care retorica pare deklasată în raport cu poezia datorită puterii de care poate dispune un bun retor. În același timp este limpede motivul pentru care poezia capătă un statut superior datorită faptului că deși nu vrea să dovedească nimic, totuși „modul ei propriu este de a spune adevărul prin mijlocirea ficțiunii, a fabulei”⁹². Însă, ceea ce trebuie spus, structura metaforei prinde ambele domenii atât cel al retoricii cât și cel al poeziei.

Ricœur atacă poziția lui Aristotel din două unghiuri. Mai întâi, trece de la nivelul cuvântului la nivelul frazei. Dacă Aristotel lasă metafora semioticii (în sensul în care metafora

⁸⁹ Paul Ricœur, *Metafora vie*, ed.cit., pp. 11-13.

⁹⁰ Paul Ricœur, *Metafora vie*, ed.cit., p.23.

⁹¹ Paul Ricœur, *Metafora vie*, ed.cit., p.25.

⁹² Paul Ricœur, *Metafora vie*, ed.cit., p.26.

este până la urmă un cuvânt construit fonemic), Ricœur ridică metafora la nivelul semanticii (ca și unitate de grad superior, ca și frază), și, în al doilea rând, relevanța de adevăr a metaforei care la Aristotel rămâne mărginită în domeniul afectelor, capătă la Ricœur funcție euristică. Altfel spus, dacă „din împreunarea dintre *mythos* și *mimesis* porcede o *poesis* a limbajului”⁹³, după cum ne spune Aristotel, totuși, subliniază Ricœur, „raportul dintre *mythos* și *mimesis* trebuie citit în ambele sensuri: tragedia nu-și face efectul de *mimesis* decât prin inventarea *mythos*-ului; dar *mythos*-ul este în slujba *mimesis*-ului și a caracterului său funciarmamente denotativ”⁹⁴.

Să deslușim. Marca *poesis*-ului presupune decuparea prin *mimesis*, arondată *mythos*-ului, a realității. Reordonarea realității, dislocarea și a-locarea ei o face *mythos*-ul. Numai că această reconstrucție nu-și primește mecanismele ordonatoare din vreo logică ci, există o funcție euristică produsă de *mythos*, care la rândul ei creează o *stare*, un soi de sentiment ontologic, care îndepărtează distanța dintre subiect și obiect⁹⁵ (adică distanța dintre om și realitate) și oferă omului posibilitatea construcției realului. Astfel, cunoașterea limitată la o sciziune absolută între subiect și obiect pare depășită întrucât „sentimentul poetic, în exprimările sale metaforice, spune indistinția dintre interior și exterior”⁹⁶. Această valoare deno-

⁹³ Paul Ricœur, *Metafora vie*, ed.cit., p. 17.

⁹⁴ Paul Ricœur, *Metafora Vie*, ed.cit., p. 377.

⁹⁵ Paul Ricœur, *Metafora vie*, ed.cit., p. 378.

⁹⁶ Paul Ricœur, *Metafora vie*, ed.cit., p. 379. A se vedea în acest sens analogiile pe care Ricœur le face între descoperirile științifice și limbajul poetic în *Metafora vie*, ed. cit, pp. 367-372.

tativă pe care metafora o construiește depășește conotația⁹⁷ ca prim sens creând o lume a sensurilor secunde. O lume în care se trece peste structura care face posibilă metafora (sensul ei direct) și se are în vedere denotațiile pe care aceasta le deschide, mai cu seamă funcția sa euristică. Desigur, în acest moment suntem tentați să cedăm în favoarea referențialității sensurilor secunde (lumii textelor). Adică, să spunem că realul se construiește invers. Nu se pornește de la vizibil, sensibil, manipulabil, înmagazinabil, ci, dimpotrivă, mai întâi există un suport imaginativ, specific înțelegerii ontologice⁹⁸, care sfidează realul și care-l atinge numai tangențial dându-i forma cea mai la îndemână, altfel spus, cea a cunoașterii științifice. Însă, nu

⁹⁷ Înțelegând prin denotație tocmai ceea ce Umberto Eco nu vrea să înțeleagă. „Diferența între denotație și conotație nu este deci definită aici, *cum se întâmplă la alți autori*, drept diferența dintre semnificația ‘univocă’ și cea ‘vagă’ sau între comunicarea referențială și cea emoțională” (s.n.), Umberto Eco, *O teorie a semioticii*, Ed. Meridiane, București, 2003, p. 64. Adică, după nivelul conotației empirice care nu rezolvă decât o predispoziție utilitară, așteptăm denotațiile conotațiilor care rezolvă problema trăirii.

⁹⁸ „A înțelege înseamnă deci a face sau a reface operația discursivă purtătoare de inovație semantică. Însă acestei comprehensiuni prin care autorul sau cititorul *face* metafora, i se suprapune o explicație savantă care pornește din cu totul alt punct decât dinamismul frazei și respinge ireductibilitatea unităților de discurs în raport cu semnele ce aparțin sistemului limbii. Stabilind ca principiu omologia structurală a tuturor nivelelor limbajului, de la foneme la text, explicația metaforei se înscrie într-o semiotică generală care ia drept unitate de măsură semnul. Teza mea este aici, ..., *că explicația nu e primă, ci secundă în raport cu înțelegerea*. Explicația, concepută ca o combinatorie de semne, deci ca semiotică, se clădește pe baza unei înțelegeri de gradul întâi, ce se referă la discurs ca act indivizibil și capabil de înnoire” (s.n.), Ricœur, *De la text la acțiune*, ed.cit, p. 22.

vom forța lucrurile, ne vom mărgini, momentan, analiza pentru a putea decupa ceea ce efectiv ne interesează, și anume faptul *de a trăi*, în sensul în care până la urmă „re-descrierea metaforică domină mai degrabă în domeniul valorilor senzoriale, estetice și axiologice care fac din această lume o lume locuibilă”⁹⁹.

Cel mai bine redă această stare poezia. „Creația unui obiect dur – poemul însuși – sustrage limbajul funcției didactice a semnului, dar pentru a deschide o cale către realitatea la modul ficțiunii și a sentimentului..., autodistrugerea sensului prim, care nu poate denota nimic, creează posibilitatea construcției sensului secund”¹⁰⁰. Este vorba despre, după cum atât de simplu ne spune Ricœur, *metafora vie*. Iată cum pentru Ricœur metafora este ceva mai mult decât pentru Aristotel.

Un al doilea impediment major, care aruncă înapoi metafora în semantică, este structuralismul francez, de nuanță fonologică, care chestionează spiritul uman, încercând să-i dea o explicație, fără jocuri de cuvinte, structurală. Maniera în care fonologia se prezintă ca știință pare să impresioneze spiritele cele mai puternice ale secolului XX. Ferdinand de Saussure¹⁰¹ stabilește odată pentru totdeauna cele două trăsături esențiale ale semnului lingvistic; pe de o parte, arbitraritatea, adică imotivarea legăturii dintre două realități psihice ale minții

⁹⁹ Paul Ricœur, *De la text la acțiune*, ed.cit., p. 24.

¹⁰⁰ Paul Ricœur, *Metafora vie*, ed.cit., p. 345. Adică “sensul este *ceea ce spune* propoziția; referința sau denotația *acel ceva despre care este spus sensul*”, în fapt, sensul secund p. 336.

¹⁰¹ Ferdinand de Saussure, *Curs de lingvistică generală*, Ed. Polirom, Iași, 1998, pp. 85-99.

umane, între concept și imaginea sa acustică, iar pe de alta caracterul linear al semnificantului, mai exact caracterul său temporal. Această a doua caracteristică a semnelor lingvistice introduce, la rândul ei, două axe, cea a simultaneităților, și cea a succesivităților, adică aspectul sincronic respectiv diacronic al limbii. Astfel, caracterul sincronic al limbii își respectă fonologia și rămâne în afara temporalității, în schimb diacronicitatea limbii lasă o anumită libertate inovațiilor, revoluțiilor semantice.

Antropologia structurală preia această metodă și o aplică spiritului umanității încercând să descifreze totalitatea manifestărilor umanului. Reprezentantul său de seamă Claude Levi-Strauss¹⁰² își sintetizează cercetările și realizează o magistrală construcție unde gândirea *așa zis* sălbatică își construiește miturile la un nivel fonologic (de aici și interesul lui Ricœur pentru Levi-Strauss). Ceea ce îi reproșează Ricœur lui Levi-Strauss este tocmai greșeala de a substitui o gramatică de profunzime unei realități de suprafață, adică, mai simplu, că rămâne la nivelul sincronității fără să-l mai intereseze diacronicitatea limbii.

Dacă analiza mitemelor ca pachete de relații, posibil de stabilit în cadrul mitului, omoloage cu fonemele, în cadrul limbii, rămâne la nivelul semioticii limbii, și nu trece dincolo la nivelul semanticii. Adică, limba rămâne un sistem închis de semne arbitrare care-și capătă locul pe axa sincronității numai prin diferența lor față de alte semne lingvistice. Totul se petrece, cum ar spune Ricœur, la nivelul dicționarului. Or,

¹⁰² Claude-Levi Strauss, *Antropologia structurală*, Ed. Politică, București, 1978.

analiza trebuie împinsă dincolo de semnificat spre semnificantul care acționează în real, care are efect *vizibil*. Însă această vizibilitate iese din sfera ochiului – condamnat, și el, la o analiză semiotică a realității – și intră în sfera afectivității. De fapt, structuralismul nu este decât o continuare sub o altă față a pozitivismului specific secolului al XIX-lea.

b. Ontologia simbolului

Reversibilitatea metaforei în simbolul (izomorfismul celor două) va face obiectul ultimei părți . Să încercăm acum a urmări construcția simbolului. „Simbolul dă de gândit. El dă, el este darul limbajului; însă acest dar îmi creează o datorie de a gândi”¹⁰³. Echivocitatea expresiilor cu dublu sens, specifice limbii și aproape niciodată epuizabile, mărturisește cerința primă: gândirea. Regăsim aici o dublă ipostază. Limba care se dăruiește gândirii prin intermediul simbolului își sparge propria liniaritate prin construcțiile metaforice. Desigur, nu limba „inventează” simbolul, doar îl face posibil, îi dă consistență tocmai prin acea posibilitate de a trece de la sensul prim la sensul secund. Apoi, dacă întreg ansamblul vieții omenești ca să fie *văzut* se cere *spus*, vom spune că simbolul le captează pe ambele. Vizibilitatea, forma sa directă, oferă posibilitatea construcțiilor secunde. Aceste construcții secunde creează intrigii ansamble coerente (mituri, fabule etc.). Aceste creații sunt reușita limbajului metaforic. Ambele, atât metafora cât și simbolul își datorează existența limbii, iar depășirea

¹⁰³ Paul Ricœur, *Eseu asupra lui Freud*, ed.cit., p. 48.

exigențelor directe (semiologia și semantica) este creația imaginarului.

Necesitatea astfel impusă primește două sarcini. În primul rând epuizarea, mai exact găsirea, nucleului care face posibilă această plurivocitate, apoi, în sens invers, lărgirea acestei sfere într-un joc, creator, continuu al semnificațiilor. Însă această caracteristică este dată de semantismul simbolului care poartă înăuntrul său două sensuri: cel literar, direct (construit ca și semn) și cel de-al doilea indirect la care primul trimite. Aici intervine un al treilea sens, în fapt lumea simbolurilor, apanajul imaginarului cu a sa funcție euristică. Ordonarea realității, dislocarea și a-locarea ei, pe care simbolul o execută, comportă aceleași caracteristici ca și în cazul metaforei numai că puterea simbolului capătă, de-a lungul istoriei, un plus de valoare prin mituri, rituri, prin ceea ce numim, în termeni generali, manifestarea sacrului.

Consistența construcțiilor mitice nu e greu de sesizat însă e mereu pusă la îndoială. Nu în sensul ineficienței ei în planul afectelor, ci în sensul valorii de adevăr puse în discuție de gândirea științifică. Numai că pentru Ricœur, miturile „povestesc în stilul unui eveniment trans-istoric ruptura irațională, saltul absurd, ce separă două confesiuni, una trimitând la inocența devenirii, cealaltă la culpabilitatea istoriei; la acest nivel simbolurile nu au doar o valoare expresivă, ca la simplu nivel semantic, ci și o valoare euristică, deoarece ele conferă universalitate și forță ontologică pentru înțelegerea de noi înșine”¹⁰⁴.

¹⁰⁴ Paul Ricœur, *Eseu asupra lui Freud*, ed.cit., p. 49.

Vedem cum pentru Ricœur simbolul (construcțiile simbolice) stă suspendat într-o imposibilă definire reduționistă. În această capcană a „-isme-lor” se lasă prins și Gilbert Durand. Reducționismul de care Durand dă dovadă poate fi cu ușurință surprins vizând construcția simbolului. Obiectele culturale nu sunt decât partea vizibilă pe care simbolul o implică. Simbolul se epuizează în momentul în care schema răspunde legăturii instituite între gesturile dominante și reprezentările în afara acestor gesturi. Arhetipurile fac posibilă schema în măsura în care leagă imaginarul de rațional. Așadar schema prin intermediul arhetipurilor realizează simbolurile care nu sunt nimic altceva decât construcții culturale reprezentate în real. Partea invizibilă, pe care simbolul o presupune, nu e nimic altceva decât arhetipul care îi dă schemei consistență. Mai mult schema își trage rădăcinile din *vizibilele* gesturi dominante care se lasă dezvăluite epistemologic. Or, libertatea acordată părții invizibile specifice simbolului este în fapt o necunoaștere a arhetipului care-i stă deasupra, arhetip care își așteaptă schema, schemă care se dizolvă în gesturile biologic-ereditare ale reflexelor dominante. Structura, atât de dragă structuralismului, iată că funcționează.

Implicațiile filosofice pe care Durand le scoate la vedere nu pot fi eludate. Funcția *eufemistică*¹⁰⁵ pe care imaginarul o are dislocă obiectivizarea morții în fața receptivității subiectivității. Instanțiind moartea la nivelul unui fenomen conștientizabil și inalienabil, specific fiecăruia dintre noi, totuși receptarea acestei condiții pare a ieși din sfera conștientizabilului.

¹⁰⁵ Gilbert Durand, *Structurile antropologice ale imaginarului*, Ed. Univers, București, 1987, p. 489.

Meritul, sau vina, îl poartă în întregime imaginarul care pune o distanță invizibilă între momentul inalienabil și conștiință, în sensul în care chiar dacă conștientizarea morții este o chestiune de bun simț (ce paradox absolut!) totuși evenimentul teribil pare că, în afara cazurilor patologice, nu impresionează pe nimeni. Desigur i se poate reproșa lui Durand că acest fapt nu rezolvă decât o problemă existențială, una pur personală, care se mărginește să scape individul din fața angoasei morții. Însă problema se complică în momentul în care vorbim despre ansamblul vieții împreună cu ceilalți dat de cultura în care trăim. Soluționând experiența personală, se poate vedea cum funcția imaginarului transcende (în sensul de depășire) bariera strictă a propriei individualității, acaparând sfera socialului și a întregului mecanism care face posibil acest social. Cum anume? Una din tezele fundamentale pe care Durand o postulează este lipsa diferențelor axiologice între cultură și psihologie în câmpul antropologiei. Maniera de abordare a problemei antropologice ezită între culturalism și psihologism. Nu avem, ne spune Durand, de ce să îndreptăm mai mult o manieră decât cealaltă, ambele ar fi putut sta ca piatră de temelie, numai din principii metodologice începem cu psihologia. Acest fapt dovedește, așa cum am încercat să arătăm, reducăționismul durandian, dar în schimb ne mai arată ceva: dacă omul își găsește începutul în psihogeneză (gesturi dominante etc.) având la îndemână structuri posibile de descifrare a acestei psihogeneze, totuși, același Durand ne spune că filogeneza este creația imaginarului. Prin prisma acestei concluzii vom spune că cultura este creația imagi-

narului. Ceea ce revine la a afirma că societatea este o creație a imaginarului.

Schimbând registrul, dar numai pentru a răspunde unei alte întrebări la fel de importantă, înapoi la ce face din această lume o lume locuibilă, iată o nouă precizare. Kant pentru a nu crea o sciziune insolubilă între moralitate și fericire îl introduce pe Dumnezeu¹⁰⁶. Revoluția copernicană adusă în fața lumii de către Kant răstoarnă raportul obiect-subiect inversând termenii. Subiectul capătă statut ontologic. Însă această răsturnare care pare a fi piatra de temelie a întregii construcții kantiene suportă, atunci când vorbim despre moralitate, înăuntru său, o inversare. În ce sens? Dacă *datoria în sine* are realitate noumenală, a priori, iar *datoria practică* una fenomenală, din nou raportul se schimbă. Nu fenomenul construiește moralitatea ci noumenul, iar intenționalitatea atât de necesară spre a tinde către noumen de care ar putea da dovadă omul nu comportă nicio obligație.

c. Metamorfoze reciproce

Am încercat construcția unei posibile scheme care vizează două planuri relativ distincte. În primul rând, depășirea semioticii cu a sa pretenție epistemologică, prin intermediul metaforei care își așterne referențialitatea în sfera vieții, adică, dacă putem spune, prinde totalitatea ansamblurilor care, în încercări reducționiste, pot defini omul. Anume, atât sfera raționalului cât și volatilele afecte. Această funcție referențială

¹⁰⁶ Kant, *Despre religie*, Ed. Agora, București 1977.

a metaforei urmând sensului imanent vizează emotivitatea, care nu poate avea pretenția unei explicații raționale (epistemologice). Însă nu în sensul plăcerii estetice ci, dincolo de aceasta, în sensul pertinentei sale euristice. Întrucât interesul nostru are în vedere faptul că afectivitatea (este vorba despre puterea imaginarului) face posibilă trăirea, și, mai mult decât atât, face din această lume, după cum afirmă Ricœur, o lume „locuibilă”. Metafora construită ca sens prim, forma literală construită de grafica sa, prin deplasare construiește un sens secund. Deplasarea ca formă a denotației pierde în fața conotațiilor, adică a sensurilor directe trecând în sfera referențialității. Acest prag, al doilea, care depășește explicația și intră în sfera înțelegerii, interesează. Inversiunea ricœuriană prin care analiza semiologică este grefată pe o prealabilă înțelegere discursivă face sens. Adică, sensul imanent atât în cazul metaforei cât și în cazul simbolului, descifrat într-o înșiruire de semne presupune – pentru că vorbim de descifrare – o prealabilă înțelegere. Și iată cum ceea ce până acum consideram ca fiind sens prim, fiind în fapt numai o raționalizare exacerbată a realului, devine sens secund întrucât construcția semiologică își câștigă demnitatea tocmai datorită înțelegerii tăcute care stă sub ea.

Referința metaforico-simbolică nu face decât dezvălui ceea ce semiotica eludează datorită receptării prea directe, prea la îndemână a realului. Inteligibilitatea semnelor este construită pe o prealabilă înțelegere ontologică, iar efectul imediat al acestei constatări subordonează raționalitatea semnificanților în favoarea unei plenitudini pe care o poartă în sine înțelegerea. Aceasta presupune o vizare hermeneutică

care este capabilă să descopere ceea ce secularizarea, definită ca raționalitate exacerbată, a ascuns.

Există inevitabil două extremități pe care simbolul le comportă; prima care se află în proximitatea realului și de cele mai multe ori frizează realul, apoi o a doua care se lasă prinsă într-un inexprimabil joc al semnificațiilor care vizează transcendentul. Realul construiește partea sensibilă a simbolului (obiect imagine senzorială), apoi, semnificația la care acesta trimite, prin intermediul imaginarului, construiește transcendentul.

Partea din obiectul material al simbolului unită cu partea literală a metaforei construiesc raționalitatea realului. Semnificația secundă conotativă pe care simbolul o deschide, unită cu conotația semnificațiilor metaforei, creează lumea imaginarului. Pe de o parte, raționalitatea realului poartă în sine scheme epistemologice, mereu identificabile, iar pe de alta, lumea imaginarului stă adăpostită în mitologie, religie, narațiune etc.

Concluzii

Problema răului apare ca o temă centrală în gândirea lui Ricœur încă de la începutul carierei sale filosofice. O astfel de afirmație nu aduce nimic nou în interpretarea operei sale, ba dimpotrivă, nu face decât să repete reperele pe care însuși Ricœur și le stabilește propriei sale opere. Altfel spus, gândirea ricœureană mărturisește că preocupările sale sunt preocupările unei gândiri cantonate o îndelungată perioadă de timp asupra unei probleme atât de dificile precum cea a răului. Fără îndoială că putem regăsi aici unul din punctele cele mai problematice ale filosofiei sale. Nu atât datorită vastității subiectului, cât, mai degrabă, efortului permanent de a recupera și înțelege această problemă prin intermediul gândirii filosofice, adică, în vorbele lui Ricœur, „prin gândirea clară, într-o conștiință riguroasă – pe scurt, în discurs”. Însă, întreaga strategie metodologică (metodele diferite, schimbarea metodelor, grefarea hermeneuticii pe fenomenologie) adoptată de către Ricœur poate fi înțeleasă dacă avem în vedere preocuparea constantă a filosofului francez de a aborda problema răului prin intermediul gândirii filosofice. De altfel, acesta este

și motivul datorită căruia Ricœur frecventează domenii atât de diferite (de la chestionarea voinței umane la punerea în discuție a psihanalizei freudiene, de la analizele asupra structuralismului la problemele teologiei etc.). Punctul sub care pot fi unite atât metodele cât și domeniile este, în cuvintele lui Ricoeru, *problema mister*, adică, problema răului.

Evident, nu afirm că întregul registru de probleme dezvoltat de filosofia lui Ricœur ar fi într-o oarecare măsură un răspuns, sau multiple răspunsuri, în fața răului, însă ipoteza de la care am plecat, conform căreia hermeneutica filosofului francez poate fi decantată având mereu în vedere problema răului, a permis formularea a două teze distincte. (a) Ricœur, spre deosebire de Gadamer, nu face hermeneutică pentru hermeneutică, adică intențiile filosofiei sale sunt altele decât elaborarea unei filosofii hermeneutice, proiectul său are în vedere elaborarea unui sistem filosofic capabil să înțeleagă și să ofere o soluție în fața răului. (b) Elementele propuse de varianta „târzie” a hermeneuticii sale pot fi văzute drept construcții care reies din problematizarea răului, dar care își schimbă intențiile inițiale înspre a produce noi semnificații. În acest mod am încercat să arăt că atât construcția hermeneuticii sale cât și dezvoltările ulterioare se datorează în mare măsură, dacă nu exclusiv, problemei răului.

Astfel, în primul rând, am încercat să descopăr, printr-un soi de arheologie, drumul de la fenomenologie la hermeneutică. Deși fenomenologia constituie fundamentul gândirii ricœuriene, totuși glisarea fenomenologiei în hermeneutică, mai clar, renunțarea la fenomenologie pentru a deschide o nouă metodă

numită hermeneutică, nu au putut fi privite drept etape clare, neproblematică ale metodologiei ricœurului. Cu alte cuvinte, am căutat motivul din cauza căruia Ricœur glisează din fenomenologie înspre hermeneutică, producând atât de problematică hermeneutică fenomenologică. Literatura de specialitate încearcă să ofere răspunsuri dintre cele mai diverse datorită cărora Ricœur propune „hermeneutica fenomenologică”. Varietatea registrelor în care Ricœur este recuperat, de la fenomenologie la critică literară, de la teologie la teorii politice, de la hermeneutică la etică etc., pot doar să subsumeze dificultatea masivă pe care hermeneutica fenomenologică o deschide. Totuși analiza de față ne-a permis să decantăm motivul principal datorită căruia Ricœur propune „hermeneutica fenomenologică”. Hermeneutica fenomenologică nu este nimic altceva decât o construcție în fața răului, o metodă prin care, spera Ricœur, va putea scrie o *nouă ontologie*. Astfel, problema metodologică alături de problema ontologică țin ambele de un soi de neclaritate evidentă în opera lui Ricœur. Atât ontologia cât și metodologia par suspendate de un proiect sau într-un proiect niciodată finalizat. Este vorba despre o *Filosofie a greșelii* distinctă de orice teologie a greșelii, care are ca problemă de fundal problema răului. Deși există o anumită independență a fiecărei probleme, fie că vorbim despre metodologie, ontologie sau rău, ele sunt strâns legate împreună.

În al doilea rând am repartizat cele două tipuri de hermeneutică practicate de Ricœur ca răspunsuri în fața răului. Astfel, hermeneutica simbolică subsumată prin „simbolul *dă de gândit*, nu eu sunt cel care *dă sensul*, ci el este cel

care-l dă”, respectiv, hermeneutica textuală subsumată prin „*a explica mai mult înseamnă a înțelege mai bine*” nu sunt decât răspunsuri pe paliere diferite în față uneia și aceleiași probleme. Deși primul cuplu răspunde subiectului (omul în față simbolului), iar al doilea cuplu răspunde textului (omul în față metaforei) sau, și mai simplu, primul existenței și al doilea sensului, totuși am putut observa legătura directă care se instituie între ele. Existența umană poate fi înțeleasă apelând atât la noile orizonturi de semnificații pe care le deschide simbolul în față noastră, cât și la noile semnificații pe care le deschide metafora. Ceea ce revine la a spune că trecerea de la hermeneutica simbolurilor la hermeneutica textelor nu este decât o mișcare de radicalizare a unui proiect care avea în vedere problema răului. Cu alte cuvinte, dezvoltările ulterioare ale hermeneuticii sale nu pot fi exclusiv puse pe seama întâlnirii cu hermeneutica lui Gadamer. Astfel, am urmărit trecerea de la hermeneutica simbolică la hermeneutica textuală prin prisma următoarei strategii: Ricœur (a) într-un gest exuberant își anunță propriul program filosofic fără a ține cont de dificultățile pe care va avea să le înfrunte, (b) ajuns în mijlocul problemei care-l preocupă renunță, eșuează, însă păstrează metoda prin care problema respectivă s-a vrut a fi explicată, (c) dezvoltările ulterioare pe care metoda devenită subiect le va produce vor păstra, totuși, în subsidiar problema care produce respectiva metodă.

În al treilea rând, planurile atât de diverse ale filosofiei sale: (a) planul reflecție (problema sinelui), (b) planul semantic (limbajul, textul), (c) planul inconștientului (psihanaliza), (d)

planul fenomenologiei religiilor (restaurare a sensului) au putut fi regrupate și înțelese dintr-o perspectivă unică.

În al patrulea rând, am chestionat posibilitățile filosofiei reflexive ca răspuns nu în fața cunoașterii (ca problemă gnoseologică), ci în fața răului (ca problemă existențială). Rațiunea este chemată, în viziunea lui Ricœur, să înțeleagă ființa umană ca ființă fragilă, failibilă. Mai mult, și mai important, însăși rațiunea este chestionată ca fiind fragilă, failibilă. Mărturisirea lui Ricœur, conform căreia „eșecul tuturor teodiceelor și al tuturor sistemelor ce înfruntă răul aduce mărturie despre eșecul cunoașterii absolute în sens hegelian (...) în simbolurile răului în care citim eșecul existenței noastre, arată și eșecul tuturor sistemelor de gândire care vor să înghită simbolurile într-o cunoaștere absolută”, permite punerea în discuție a pretențiilor pe care gândirea reflexivă le reclamă. Se poate astfel observa cum și aici răul funcționează drept motivul principal datorită căruia Ricœur chestionează pretențiile filosofiei reflexive. Pentru Ricœur, accesul direct al sinelui asupra sinelui este imposibil. Tema sinelui în opera ricœuraneană este larg dezvoltată și o mulțime de autori vorbesc despre filosofia umanului ca temă centrală în gândirea filosofului francez. Lucrurile stau, incontestabil, așa. Însă, demersul de față a urmărit fundamentul, baza, temelia pe care și din care o astfel de construcție a sinelui este posibilă. Ricœur încearcă să-și delimiteze de la bun început întregul proiect purtând cu sine atât de deficitarul concept de *rău*. Atât metoda (metodele), cât și subiectul se raportează în principal la tema răului. În ultimă instanță, hermeneutica lui Ricœur trebuie

înțeleasă ca o permanentă căutare a sinelui, însă o căutare indirectă, mediată, care este mereu obligată să apeleze la semne, simboluri și texte. Simbolurile răului pot fi, în acest sens, văzute drept încercarea primă prin care Ricœur își delimitează propria teorie hermeneutică. Pariul hermeneutic, așa cum îl regăsim în *Simbolistica răului*, prin care simbolurile erau chemate să ofere posibilitatea omului de a se înțelege pe sine cât și *ființa*, este mereu extins la nivelul semnelor și textelor.

Bibliografie

- Ricœur, Paul, *A key to Husserl's Ideas I*, Marquette University Press, Milwaukee, 1996
- Ricœur, Paul, *Conflict of Interpretation. Essays in Hermeneutics*, Northwestern University Press, 1974
- Ricœur, Paul, *Cum să înțelegem Biblia*, traducerea de Maria Carpov, Iași, Polirom, 2002
- Ricœur, Paul, *Despre interpretare : eseu asupra lui Freud*, traducere de Magdalena Popescu și Valentin Protopopescu. București, Editura Trei, 1998
- Ricœur, Paul, *Despre traducere*, traducere și studiu introductiv de Magda Jean Renaud, postfață de Domenico Jervolino, Iași, Polirom, 2005
- Ricœur, Paul, *Eseuri de hermeneutică. Vol. 1: Conflictul interpretărilor*, traducere și postfață de Horia Lazăr. Cluj, Echinox, 1999
- Ricœur, Paul, *Eseuri de hermeneutică. Vol. 2: De la text la acțiune*, traducere și postfață de Ion Pop. Cluj, Echinox, 1999
- Ricœur, Paul, *Fallible Man*, New York, Fordham University Press, 1986
- Ricœur, Paul, *Fenomenologie și teologie*, Ed.Polirom, Iasi, 1996
- Ricœur, Paul, *Figuring the sacred. Religion, Narrative and Imagination*. Fortress Press, Minneapolis, 1995
- Ricœur, Paul, *Freedom and Nature*, Northwestern University Press, 2007

Hermeneutica și problema răului în filosofia lui Paul Ricœur

Ricœur, Paul, *Hermeneutics & the Human Sciences*, John B. Thompson (ed.), Cambridge University Press, 2007

Ricœur, Paul, *Istorie și adevăr*, traducere și prefață de Elisabeta Niculescu. București, Anastasia, 1996

Ricœur, Paul, *La școala fenomenologiei*, traducere din limba franceză de Alina-Daniela Marinescu și Paul Marinescu, București, Humanitas, 2007

Ricœur, Paul, *Memoria, istoria, uitarea*, traducere de Ilie Gyurcsik și Margareta Gyurcsik, Timisoara, Amarcord, 2001

Ricœur, Paul, *Metafora vie*, traducere și cuvânt înainte de Irina Mavrodin, Bucuresti, Univers, 1984

Ricœur, Paul, *Onself as Another*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992

Ricœur, Paul, *Răul. O sfidare a filosofiei și a teologiei*, traducere din limba franceză de Bogdan Ghiu, cuvânt-înainte de Pierre Gisel, București, Art, 2008

Ricœur, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Edition du Seuil, 1990

Ricœur, Paul, *Temps et récit*. Tome I, Paris, Éditions du Seuil, 1983

Ricœur, Paul, *Temps et récit*. Tome II, Paris, Éditions du Seuil, 1983

Ricœur, Paul, *Temps et récit*. Tome III, Paris, Éditions du Seuil, 1983

Ricœur, Paul, *The Cours of Recognition*, Harvard University Press, London, 2005

Ricœur, Paul, *The Symbolism of Evil*, Bacon Press, Boston, 1967

Ricœur, Paul, *Ce qui me préoccupe depuis trente ans*, Esprit, nr.8-9, August-Septembre, 1986

Ricœur, Paul, *Experiență și limbaj în discursul religios*, în Jean-Louis Chretien, Michel Henry, Jan-Luc Marion, Paul Ricœur, *Fenomenologie și teologie*, traducerea de Nicolae Ionel, Iași, Ed. Polirom, 1996, pp.13-36

Ricœur, Paul, *Intellectual Autobiography*, Hahn, Lewis Edwin (ed.), *The Philosophy of Paul Ricœur*, Open Court, 1995, pp 3-53.

- Atkins, Kim, Mackenzie, Catrion (eds.). *Practical Identity and narrative agency*, Routledge, New York, 2008
- Bleicher, Josef, *Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, Routledge, London, 1990
- Bourgeois, Patrick L, *Extension of Ricœur's hermeneutic*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1975
- Bourgeois, Patrick L, Frank Schalow, *Traces of understanding: A profile of heidegger's and Ricœur's hermeneutics*, Ed. Rodopi, Amsterdam, 1990
- Cassirer, Ernst, *Eseu despre om. O introducere în filosofia culturii umane*, Ed. Humanitas, București, 1994
- Codoban, Aurel, „Filosofia ca gnoză: problema răului”, Cornelui Mircea, Robert Lazu (ed.), *Orizontul sacrului*, Polirom, Iași, 1998
- Codoban, Aurel, „Răul ca limită a interpretării”, în Ștefan Afloroaei (ed.), *Limitele interpretării*, Editura Fundației AXIS, Iași, 2001
- Codoban, Aurel, *Semn și interpretare. O introducere postmodernă în semiologie și hermeneutică*, Dacia, Cluj-Napoca, 2001
- Dosse, Francois, *Paul Ricœur. Les sens d' une vie*, Paris, La Découverte, 1997
- Dauenhauer, Bernard, *The promise and risk of politics*, Rowman & Littlefield, Maryland, 1998
- David Wood (ed.), *On Paul Ricœur. Narrative and Interpretation*, Routledge, London, 1991
- Saussure, Ferdinand, *Curs de lingvistică generală*, Ed. Polirom, Iași, 1998
- Dicenso, James, *Hermeneutics and the disclosure of truth. A study in the Work of Heidegger, Gadamer, and Ricœur*, University Press of Virginia, Charlottesville, 1990
- Dilthey, W, *Esența filosofiei*, Ed Humanitas, București, 2001
- Durand, Gilbert, *Aventurile imaginii. Imaginația simbolică. Imaginarul*, Ed. Nemira, București, 1999
- Durand, Gilbert, *Structurile antropologice ale imaginarului*, Ed. Univers, București, 1987

Hermeneutica și problema răului în filosofia lui Paul Ricœur

Eco, Umberto, *O teorie a semioticii*, Ed. Meridiane, București, 2003

Eliade, Mircea, *Imagini și simboluri. Eseu despre simbolismul magico-religios*, Ed. Humanitas, București, 1994

Gadamer, H.-G, *Adevăr și metodă*, București, Teora, 2000

Grondin, Jean, *Introduction to philosophical hermeneutics*, Yale University Press, 1994

Grondin, Jean, *L'horizon herméneutique de la pensée contemporain*, J Vérin, Sorbonne, 1994

Hahn, Lewis E. (ed.), *The Philosophy of Paul Ricœur*, Chicago, Open Court, 1995

Heidegger, Martin, *Ființă și Timp*, Ed. Humanitas, București, 2006

Husserl, Edmund, *Conferințe pariziene*, Ed. Paideia, București, 1999

Husserl, Edmund, *Criza umanității europene și filosofia*, traducerea de Alexandru Boboc, Ed. Paideia, București, 2003

Husserl, Edmund, *Meditații carteziente*, traducerea de Aurelian Crăiuțu, Ed. Humanitas, București, 1994

Ilde, Don, *Hermeneutic Phenomenology. The philosophy of Paul Ricœur*, *Cuvânt înainte* de Paul Ricœur, Northwestern University Press, Evanston, 1971

Jervolino, Domenico, *The Cogito and Hermeneutics. The Question of the Subject in Ricœur*, Kluwer Academic Publishers, 1990

Kant, Immanuel, *Despre religie*, Ed. Agora, București 1977

Kant, Immanuel, *Religia în limitele rațiunii pure*, Ed. Humanitas, Buc, 2004

Kaplan, David M., *Ricœur's Critical Theory*, State University of New York Press, 2003

Karl, Simms, *Paul Ricœur*, New York, Routledge, 2003

Kearney, Richard (ed.), *Paul Ricœur. The hermeneutics of action*, Sage Publication, London, 1996

Kearney, Richard, Greisch, Jean, (eds.), *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Cerf, Paris, 1991

- Kearney, Richard, *On Paul Ricœur. The Owl of Minerva*, Ashgate Publishing Company, England, 2005
- Levi-Strauss, Claude, *Antropologia structurală*, Ed. Politică, București, 1978.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenologia Percepției*, traducerea de Ilieș Câmpeanu și Georgiana Vătăjelu, Ed. Aion, Oradea, 1999
- Mongin, Olivier, *Paul Ricœur*, Paris, Seuil, 1994
- Neiman, Susan, *Evil in modern thought. An alternative history of philosophy*, Princeton University Press, 2002
- Palmer, Richard, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Evanston, Northwestern University Press, 1969
- Pellauer, David, *Ricœur. A guide for the Perplexed*, London, New York, Continuum, 2007
- Philibert, Michel, *Paul Ricœur ou la liberte selon l'esperance*, Paris, Seghers, 1971
- Reagan, Charles E., *Paul Ricœur. His life and his work*, Chicago, The University of Chicago Press, 1996
- Risser, James, *Hermeneutics and the Voice of the Other*, State University Of New York Press, 1997
- S.H. Clark, *Paul Ricœur*, Routledge, London, 1990
- Schleiermacher, Friedrich, *Hermeneutica*, Ed. Polirom, Iași, 2001
- Simms, Karl, *Paul Ricœur*, Routledge, New York, 2003
- Thompson, John B., *Critical Hermeneutics. A study in the thought of Paul Ricœur and Jurgen Habermas*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981
- Todorov, Tzvetan, *Teorii ale simbolului*, Ed. Univers, București, 1983
- Van Leeuwen, Theodoor Marius, *The Surplus of Meaning. Ontology and Eschatology in the Philosophy of Paul Ricœur*, Rodopi B.V., Amsterdam, 1981
- Vansina, Frans D., *Paul Ricœur: Bibliography (1935-2000)*, Leuven University Press, 2000

Hermeneutica și problema răului în filosofia lui Paul Ricœur

Venema, Henry Isaac, *Identifying Selfhood. Imagination, Narrative and Hermeneutics in the Thought of Paul Ricœur*, State University of New York Press, 2000

Wall, John, *Moral Creativity. Paul Ricœur and the Poetics of Possibility*, Oxford, 2005

Grondin, Jean, „Turnura fenomenologică a hermeneuticii după Heidegger, Gadamer și Ricœur”, *Vox Philosophia*, Volumul I, nr 2/2009, pp. 126-144.

Bourgeois, Patrick L., „Ricœur in Postmodern Dialog”, *International Philosophical Quarterly*, v. 41, no. 4, pp. 421-438.

Muldon, Mark S., „Reading, Imagination: A Ricœurian Response”, *International Philosophical Quarterly*, v. 40 no. 1, pp. 69-83.



ISBN: 978-973-595-936-4